GTU Library
3 2400 00338 9107
BR 295 .U5 1866 v.1

Reformatoren vor der Reformation,

vornehmlich in

Deutschland und den Niederlanden,

geschildert von

Dr. C. Ullmann.

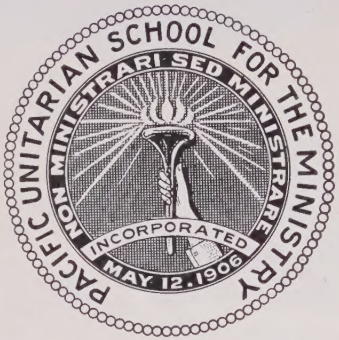
Erster Band.

Das Bedürfniß der Reformation in Beziehung auf den Gesammtgeist der Kirche und einzelne kirchliche Zustände.

Zweite Auflage.

Gotha,
Friedrich Andreas Perthes.
1866.

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY 1962



BERKELEY, CALIFORNIA

THE GIFT OF

CHARLES WILLIAM WENDTE

Reformatoren

vor der

Reformation,

vornehmlich in

Deutschland und den Niederlanden,

geschildert von

Dr. C. Ullmann.

Erster Band.

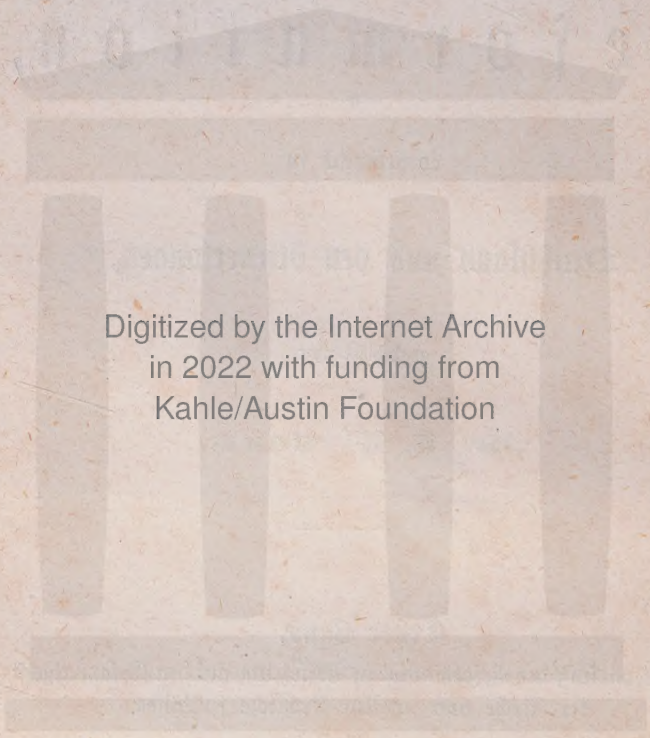
Das Bedürfniß der Reformation in Beziehung auf den Gesammtgeist der Kirche und einzelne kirchliche Zustände.

Zweite Auflage.

Gotha,

Verlag von Friedrich Andreas Perthes.

1866.



Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/reformatorenvord0001ullm

Johann von Goch

und

Johann von Wesel

nebst reformatorischen Männern

ihrer Umgebung,

namentlich:

Cornelius Graphäus, Gregor von Heimburg, Jacob von Jüterbock
und Matthäus von Cracow,

dargestellt von

Dr. C. Ullmann.

Zweite Auflage.

Gotha,
Verlag von Friedrich Andreas Perthes.
1866.

E9019
.U54
v.1

Vorrede.

Der Engländer W. Gilpin hat seiner Zeit Biographien der bekanntesten Reformatoren vor Luther — Wikliffe, Lord Cobham, Huß, Hieronymus von Prag und Ziska — geschrieben. Ich könnte dem Werke, welches ich hiermit dem Wohlwollen des Publicums vorlege, eine gerade entgegengesetzte Aufschrift geben: Lebensbeschreibungen der mindest bekannten Reformatoren vor Luther; doch müßte ich dann sogleich, wenn ein Titel dergleichen erlaubte, hinzufügen: aber, die um so mehr bekannt zu werden verdienen.

In der That sind, einige wenige ausgenommen, die Männer, von denen in den beiden folgenden Bänden gehandelt wird, und die ich der Kürze wegen schlechthin Reformatoren nenne, obgleich ich wohl weiß, was sie von den Reformatoren im engeren Sinne unterscheidet, nicht eben sehr bekannt, ja zum Theil so gut wie ganz unbekannt, während andre Vorläufer der Reformation in jeder, auch kürzesten, Weltgeschichte vorkommen und in Aller Munde leben. Es hat sich dieß ganz natürlich auf folgende Weise gemacht. Die Reformation war einerseits eine frische Auffassung des Evangeliums in Glauben und Lehre von einem jetzt erst mit voller Klarheit und Lebendigkeit erkannten Mittelpunct aus, andrerseits aber auch eine große kirchliche, ja weltgeschichtliche That, eine Umsetzung des bisher bloß Erkannten und Gelehrten in Handlung und Wirklichkeit, ein in einer Reihe von großartigen Acten durchgeführtes Drama, an dem in verschiedenen Abstufungen die ersten Fürsten und Völker Europa's theilnahmen. Hätte dieses Drama nicht eine christlich-ächte, aus guter Quelle geschöpfte und mit tiefer erfahrungsmäßiger Ueberzeugung festgehaltene Lehre, einen neuen gereinigten Glauben zu seiner eigentlichen Grundlage

17660

gehabt, so wäre es ohne wahre innere Bedeutung, ohne sicheren Halt gewesen und erfolglos vorübergegangen; wäre dagegen Glaube und Lehre nicht zugleich in Handlung und Wirklichkeit gesetzt worden, so hätte sich beides, wie bisher, vorzugsweise im Bereiche des Gemüthslebens oder der Schule gehalten, eine Gesammterneuerung des religiösen und kirchlichen Zustandes aber, eine, auch das Volk ergreifende, frische Kirchengestaltung wäre daraus nicht hervorgegangen. Nur durch Vereinigung und Durchdringung von beidem, von Erkenntniß und That, Glauben und Handeln, wurde die Reformation zu dem, was sie war, zu einer umfassenden christlichen Geistes- und Lebensumbildung. Naturgemäß mußte sie auch von beiden Seiten angebahnt und vorbereitet werden. Beides, die reinere Erkenntniß im Inneren und das Zeugniß für sie durch weithin leuchtende That, mußte bis zu einem gewissen Grade schon vorhanden seyn, ehe es sich in der Reformation zu einem großen, gewaltig wirkenden Ganzen einigen konnte. Wir sehen daher der Reformation Männer von zwiefacher Art vorangehen: solche, die mehr innerlich, sey es populär oder wissenschaftlich, die reformatorischen Lehren sich selbst und Andern zum volleren Bewußtseyn bringen, und solche, die, nach außen hervortretend und lebendig eingreifend, die Kirche unmittelbar in einen entsprechenderen Zustand hinüber zu führen suchen. Die Ersteren konnten still und unverwickelt mit der Hierarchie ihren Beruf erfüllen und ihr Leben ruhig beschließen; die Letzteren aber, da sie die vorhandenen Verderbnisse antasten mußten, wurden unvermeidlich in einen äußerlich höchst ungleichen, meist verzweifelten, aber oft um so ergreifenderen und denkwürdigeren Kampf mit der weit überlegenen Kirchenmacht hineingezogen; ihnen fiel das Loos, Bekenner, Märtyrer, auch wohl Stifter ähnlich gestimmter, aufgeregter Parteien zu werden; ihr Leben bietet daher ein, zum Theil sehr reiches und erhebendes dramatisches, ja tragisches Interesse dar; und da Handlung und Kampf immer größere und populärere Sympathien erwecken, als Forschung, Erkenntniß und ruhige Innerlichkeit, da insbesondere das äußere Unterliegen bei innerem Sieg und Triumph das höchste Interesse zu erregen pflegt, so war es ganz in der Ordnung, daß diese Kämpfer zuerst und vor allen andern zu Männern des Volkes, der Geschichte, des allgemeinen Ruhmes wurden. Aber wenn die Geschichte diesen Handelnden und frei sich Opfernden ihr Recht hat angedeihen lassen, so hat

sie nicht minder die Pflicht, unparteiisch zu seyn und den Andern das Gebührende nicht zu versagen. Durch jene practischen Männer allein wäre die Reformation nicht herbeigeführt worden. Sie waren nicht immer diejenigen, die in christlicher Erkenntniß am höchsten standen, sie waren oft mehr geeignet, Wärme und Begeisterung, als richtigere Einsicht in das Wesen des Christenthums zu verbreiten, und das von ihnen entzündete Feuer brannte nicht selten auch wild und verzehrend. Sie haben vielleicht größere, aber keineswegs tiefere und reinere Wirkungen hervorgebracht, als die stillen, innerlichen Reformatoren des 14ten und 15ten Jahrhunderts. Denn achten wir auf das, was Luther und die andern Heroen der Reformation, bevor sie auftraten, zu dem machte, was sie waren, und zu dem ausrüstete, was sie thun sollten, so war es nicht etwa das Vorbild eines Huß, eines Savonarola oder ähnlicher Märtyrer, es waren nicht wiklefitische oder hussitische Schriften und Lehren, woran sie sich heraufgebildet hätten, sondern es waren ganz andre Elemente des christlichen Glaubenslebens und der Theologie, welche ihnen zur Nahrung dienten: diejenigen nämlich, die wir vorzugsweise bei den biblischen und gesunden mystischen Theologen Deutschlands und der Niederlande am Ende des 14ten und im Laufe des 15ten Jahrhunderts finden, bei jenen unscheinbareren Schrift- und Erfahrungstheologen, von denen der ruhige, beschauliche Staupitz für Luther und der edle Wyttenbach für Zwingli die nächsten unmittelbarsten Repräsentanten waren. Und fragen wir, von wem hauptsächlich jene Einwirkungen christlicher Erleuchtung und humaner Bildung ausgingen, die während des 15ten Jahrhunderts in immer erweiterten Kreisen und steigendem Maaße die verschiedenen Klassen des Volkes leise und unmerklich durchdrangen und dasselbe für das Wort und die Thaten der Reformatoren empfänglich machten, so sehen wir uns auch wieder nicht sowohl auf die berühmteren vorreformatorischen Helden hingeführt, die sich für das Ganze opferten, als vielmehr auf die bescheidenen Männer, die in engeren Kreisen, oft wenig genannt, aber wahrhaft bildend, bauend und positiv belebend thätig waren. Denn obwohl weit entfernt, das Verdienst jener Glaubensheroen und ihrer Parteien zur allgemeinen Erregung des Geistes im Geringsten herabsetzen zu wollen, sehen wir uns doch durch geschichtliche Gerechtigkeit genöthigt, zu sagen, daß für die christliche Erleuchtung und Erziehung des Volkes von

einem Gerhard Groot und den Brüdern des gemeinsamen Lebens, für die Verinnerlichung und Vergeistigung des christlichen Glaubens und Lebens von den nieder- und oberdeutschen Mystikern, für die reinere, schriftmäßige Ausbildung der Theologie von einem Goch, Johann von Wesel und Joh. Wessel weit mehr geschehen ist, als nach der Natur der Sache von den Männern des Kampfes und der That geschehen konnte. Die Wirkungen dieser mehr von innen heraus bildenden Theologen und Gemeinschaften waren schlechthin unentbehrlich, gerade wenn es zum Wesentlichsten der Reformation, zum reformatorischen Glauben und zur reformatorischen Theologie kommen sollte. Da aber ihre Thätigkeit meist äußerlich beschränkt war und des lauten Handelns entbehrte, so hat die Geschichte sie wo nicht vergessen, so doch sehr in den Hintergrund gestellt. Um so erfreulicher ist es, auch ihnen auf geschichtlichem Gebiete den Dank abzutragen, der ihnen von Seiten der evangelischen Theologie gebührt. Und dabei wollen wir dann nicht fragen, welche größer waren, die stille Pflanzenden und Pflegenden, oder die gewaltig Hervortretenden und Kämpfenden? Genug beide waren nothwendig, wenn das vorgesteckte Ziel erreicht werden sollte; die Einen wie die Andern erfüllten eine ihnen zugewiesene Mission; und wenn die ruhiger wirkenden Männer minder anziehend sind für den, der vorzugsweise das Dramatische in der Geschichte sucht, so haben sie desto mehr Bedeutung für den wissenschaftlichen Theologen, dem die Entwickelung des inneren Lebens und die Ausbildung der theologischen Begriffe der Grundbestandtheil der Kirchengeschichte ist.

Es kommt noch etwas Anders hinzu. Unbestritten ist Deutschland, die Schweiz und Niederlande mit inbegriffen, der Mittelpunct der welthistorischen Bewegung, die wir Reformation nennen. Nun hat es aber doch in der That etwas Auffallendes und man muß sich wundern, daß dieß nicht schon längst stärker empfunden und öfter ausgesprochen worden ist, daß seit Jahrhunderten von englischen, böhmischen, französischen und selbst italiänischen Vorläufern der Reformation die Rede ist, aber fast gar nicht von deutschen; ich meine deutschen im weiteren Sinne des Wortes, so daß wir zugleich an die Länder denken, welche der deutscheste Strom, der Rhein, und die, wenn auch in einem eigenthümlichen Dialect ausgeprägte, aber doch immer deutsche Sprache mit unserm Vaterland in Verbindung setzt. Sollten Luther und seine Genossen, sollten Zwingli und die seinigen, sollten die Männer, die

wir zu derselben Zeit am Rheine hinab und in den Niederlanden für die gereinigte evangelische Lehre auftreten sehen, als Reformatoren vom Himmel gefallen seyn oder ihre Anregung und Erkenntniß nur aus der Fremde empfangen haben? Unmöglich! Wir müßten schon vermöge des Gesetzes geschichtlicher Continuität entsprechende Zwischenglieder, Männer, die gerade diesen Boden bereiteten, voraussetzen; aber wir wissen es auch thatsächlich, daß es sehr bedeutende Vorläufer der Reformation gerade in Deutschland und den Niederlanden gegeben hat und solche, die unzweifelhaft einen tieferen Einfluß auf unsre Reformatoren gehabt haben, als fremde. Denn — um hier nur Einiges anzuführen — wo fänden wir wohl, daß Luther in Betreff der Einwirkung auf seine eigene religiöse und theologische Entwickelung von den bekannteren Ausländern Aehnliches sagte, wie von seinen minder bekannten ober- und niederdeutschen Landesgenossen? Zum Beispiel: von Johann von Wesel, daß er sich aus seinen Schriften zum Magister gebildet; von den Brüdern des gemeinsamen Lebens, daß sie das Evangelium zuerst angefangen; von Wessel, daß es scheinen könne, er (Luther) habe Alles aus ihm geschöpft; von Tauler, daß es weder in lateinischer noch in deutscher Sprache eine gesundere und mit dem Evangelium mehr übereinstimmende Theologie gebe, als die seinige; vom Verfasser der deutschen Theologie, daß ihn niemand besser gelehrt habe, was Gott, Christus, Mensch und alle Dinge seyen; von Staupitz endlich, daß durch diesen zuerst das Licht des Evangeliums in seinem Herzen aufzuleuchten angefangen und dessen Worte in seinem Gemüthe gehaftet hätten, wie Pfeile eines Gewaltigen. Von keinem unter den nicht deutschen Vorläufern der Reformation sagt Luther, meines Wissens, Aehnliches. Solche Leute dürfen wir wahrlich, wenn es sich um die geschichtlichen Veranlassungen der Kirchenverbesserung handelt, nicht zur Seite stehen lassen! Vielmehr sind wir um so entschiedener aufgefordert, sie in ihrem ganzen Seyn und Thun zu schildern, da es erst hierdurch begreiflich wird, warum gerade in Deutschland und den nächstangränzenden Ländern die Thätigkeit der Reformatoren einen so großen Erfolg haben konnte, warum gerade Deutschland der Feuerherd der Reformation nicht nur werden konnte, sondern werden mußte. Nirgends war, besonders unter dem Volke, so tief und bildend für christliche Erkenntniß, für reineres, innerliches christliches Leben vorgearbeitet, wie hier.

Wenn nun das vorliegende Werk zunächst die Absicht hat, minder bekannte, aber verdiente Vorläufer der Reformation in das gebührende Recht einzusetzen und insbesondere die so wichtigen reformatorischen Uebergänge in Deutschland und den Niederlanden anschaulicher, als bisher geschehen, nachzuweisen, so mußte dem Verfasser zugleich der Natur der Sache gemäß noch ein anderer allgemeinerer Zweck vor der Seele stehen: die vollständigere, gründlichere, reinere Erkenntniß der Reformation selbst, die nothwendig gefördert werden muß durch eine umfassendere Kenntniß dessen, was sie vorbereitet und herbeigeführt hat. Wie sich überall die Erkenntniß der Ursache und die Erkenntniß der Wirkung bedingen und gegenseitig beleuchten, so ist es insbesondere auch bei der Reformation. Wir erlangen das Verständniß derselben vornehmlich durch die vollständige Anschauung der Grundlagen, aus denen sie hervorgegangen ist. Das Wesentliche ihres Geistes lag schon in der Lehre und den Bestrebungen ihrer Vorgänger und stellt sich in diesen zum Theil sogar klarer hervor, als in den unter inneren und äußeren Kämpfen sich emporringenden Anfängen der Reformatoren selbst. Deuten wir dieß nur in einigen Hauptpuncten an.

Die Reformation ist ihrem allgemeinsten Character nach Reaction des Christenthums als Evangelium gegen das Christenthum als Gesetz. Im Mittelalter war das Christenthum mit stufenweise zunehmender Verkennung seines innersten Wesens wieder fast ganz zu einem objectiven Gesetze, zu einer strengen, feststehenden, gebietenden und drohenden äußeren Satzung geworden. Zugleich hatte sich dem Nomismus der Kirche gegenüber ein häretischer, meist pantheistischer, Antinomismus gebildet. Zwischen beide Richtungen, den falschen Buchstaben und den falschen Geist, trat die Reformation in die richtige Mitte, indem sie, von dem reiner und strenger aufgefaßten Worte der Schrift aus den lebendigen Geist entwickelnd, das Christenthum wieder aufs Neue als schöpferische, die tiefsten Wurzeln des geistigen Daseyns mit frischem Leben durchdringende, von der Versöhnung zur Heiligung führende Kraft Gottes, als freie, nur von innen heraus zur Gesetzeserfüllung treibende Lehre der Gnade, des Glaubens, der Liebe, des Geistes erkennen lehrte und das wiederherstellte, was den Kern des paulinischen Lehrbegriffs bildet, im Laufe der Zeit aber von dem eingedrungenen Gesetzesthum überwuchert worden

war. Wie sehr aber dieß den Kern der Reformation ausmacht, davon kann man kaum irgendwoher eine deutlichere Einsicht erlangen, als aus den sie vorbereitenden geistigen Erscheinungen. Die Vorläufer der Reformation standen fast noch mehr, als die Reformatoren, unter der Herrschaft des zum Gesetze verhärteten Christenthums oder des gesetzlichen Kirchenthums, und indem ihnen doch zugleich aus dem Evangelium und den pauliniſchen Schriften das Licht der freien Gnade und des Geistes, die Erkenntniß des wahren Glaubensprincips aufgegangen war, faßten sie diesen Gegensatz, indem sie nicht minder zugleich alles Antinomistische bestritten, zum Theil noch schärfer auf und stellten ihn noch durchdringender dar, als die Reformatoren selbst. Fast Alles — und besonders ist der wenig bekannte, in ruhiger Abgeschiedenheit wirkende Johann von Goch hierin merkwürdig — concentrirt sich bei ihnen in dem Kampfe, der hieraus entspringen mußte und den sie innerlich oder in kleineren Kreisen durchführten, wie später die Reformatoren nach außen und im Großen.

Mit diesem Grundgegensatze zwischen Gesetz und Evangelium hängen noch andere Gegensätze zusammen. Zunächst der der Aeußerlichkeit und Innerlichkeit des religiösen und sittlichen Lebens. Auf dem gesetzlichen Standpuncte werden die religiösen und sittlichen Dinge vorherrschend quantitativ, auf dem evangelischen qualitativ aufgefaßt und beurtheilt. Dort wird das Gewicht gelegt auf das sichtbare Thun, auf die Werke, deren äußere Beschaffenheit, Zahl und Umfang, auf das Wäg- und Meßbare des sittlichen Lebens, hier auf das Innerste der ganzen Geistesrichtung, auf das Imponderable des Glaubens und der Gesinnung; dort heißt es: sey rechtschaffen und erfülle alle Gebote — hier: glaube und liebe aus reinem Herzen und thue dann, was du willst oder mußt, denn, was aus ungefärbtem Glauben und selbstverleugnender Liebe kommt, ist gut. Dieser Gegensatz, auch zugleich einer der Grundunterschiede des alten und neuen Bundes, geht nicht minder, wie jener von Gesetz und Evangelium, durch die ganze Kirchengeschichte hindurch. Mit dem Nomismus war die mittelalterliche Kirche mehr oder weniger auch dem Princip der Aeußerlichkeit verfallen. Dagegen machte die Mystik — und diese ist eben darin ein höchst wichtiges vorbereitendes Element der Reformation — das Princip der Innerlichkeit geltend; sie that es oft auf kräftige, gesunde und erfolgreiche Weise, bis-

weilen aber auch mit einem einseitigen, krankhaften Spiritualismus, welcher, indem er das Aeußere und Innere auf falsche Weise trennte und nur das Letztere gelten ließ, zum Indifferentismus gegen das sittliche Handeln ward und die Nothwendigkeit aus den Augen verlor, alle Lebensverhältnisse mit christlichem Geiste zu durchdringen. Den richtigern Standpunct einer, dem streng ethischen, durch und durch practischen Sinne des Christenthums entsprechenden, Innerlichkeit sehen wir die ächten Vorläufer der Reformation einnehmen: sie erkennen die aus lebendigem Glauben geborene Liebe, die nie bloß Empfindung, sondern stets zugleich That ist, als des Gesetzes wahre Erfüllung, sie beurtheilen alles äußere Werk nur nach dem Maaße des Glaubens und der Liebe, wovon es erfüllt ist, sie finden den eigentlichen Lebenspunct der Frömmigkeit und Sittlichkeit nicht in der sichtbaren Handlung, sondern in dem Geiste, wovon dieselbe der Ausdruck ist; aber sie wollen auch keine thatlose Zurückgezogenheit ins Innere, keine mönchische Flucht vor der Welt, sondern die kräftige Einführung des christlichen Geistes in alle Lebensverhältnisse. Dieses Princip einer wahrhaft sittlichen und gesunden Innerlichkeit sehen wir nun im Großen in der Reformation durchbrechen. Aber wie sehr dasselbe zum Wesen derselben gehört, geht eben daraus hervor, daß es schon in ihren vorbereitenden Anfängen eine so durchgreifende Bedeutung hat, denn alle Polemik gegen Werkheiligkeit, Werkverdienstlichkeit, Ueberverdienst, Ablaß, Opus operatum, Mönchthum, Gelübde u. dergl. entspringt auch bei den Vorläufern der Reformation ganz und gar aus diesem Mittelpuncte.

Nächst dem evangelischen Glaubens- und Innerlichkeits-Princip ist es vornehmlich noch ein drittes, was die Reformation im Großen characterisirt, das Princip der christlichen Freiheit. Hier ist es besonders wichtig, den Begriff der Freiheit wirklich im Sinne der Reformatoren zu fassen, und auch hier wirft die Tendenz ihrer Vorläufer ein sehr bedeutendes aufklärendes Licht auf die Reformation selbst. Die Reformation ist allerdings als Thatsache ein großer Freiheitsact und zwar ein solcher, der zugleich ein Freiheitsprincip in sich schließt; aber sie ist nicht Act und Princip der Freiheit allgemeinhin, sondern Act und Princip der christlichen Freiheit. Die Freiheit, welche die Reformatoren so ruhig als entschieden fordern, ist nicht etwas rein Formelles und

Abstractes, nicht ein an sich inhaltloses, leeres Princip, das nach allen Seiten hin gewendet werden kann, für oder gegen Religion, für oder gegen das Christenthum, sondern sie ist, wie alle vernünftige Freiheit, etwas Bestimmtes und Concretes, sie hat einen lebendigen Inhalt an dem, was den Reformatoren göttliche Wahrheit war, an der Substanz des Christenthums. Es ist ein durchaus christlicher Grund, in dem der Freiheitsbegriff der Reformatoren wurzelt, die Lehre von der Gnade und vom Glauben; die wahre Freiheit entspringt ihnen aus der Gemeinschaft mit Gott, aus der Aneignung der göttlichen Gnade: denn die Freiheit ruht in der Liebe, die Liebe im Glauben, und der Glaube ist die Wirkung seines Objectes, der in Christo geoffenbarten versöhnenden Liebe oder Gnade Gottes. So ist sie einerseits Gewißheit der vollkommensten Gemeinschaft mit Gott, in der sich natürlich das Geschöpf von dem Schöpfer als dem Urquell der Wahrheit, Heiligkeit und Liebe schlechthin abhängig weiß, andererseits und ebendarum auch Bewußtseyn der vollkommenen religiösen und sittlichen Selbständigkeit und Unabhängigkeit von allem Menschlichen; die Autonomie, welche sie gewährt, die Befreiung von allem äußerlich Zwingenden, von aller willkürlichen, gemachten Satzung und Autorität, ruht überall auf Theonomie, auf einem gesetzlichen Leben in und aus Gott, in den Schranken göttlicher Offenbarung und Ordnung. Wer etwa zweifeln könnte, daß dieses es sey, was die Reformatoren Freiheit nennen: die in der lebendigen Gemeinschaft mit Gott und in der Abhängigkeit von ihm und seinen Offenbarungen wurzelnde volle religiöse und sittliche Selbständigkeit des Erlösten allem Creatürlichen, allem angemaaßt Göttlichen gegenüber, der würde auch hierüber schon von ihren Vorgängern belehrt werden können, denn auch hier ist zwischen den Vorbereitern und Vollendern wesentliche Uebereinstimmung; überall finden wir auch bei jenen vorzugsweise den Begriff der theonomisch-christlichen Freiheit, als einer Aufhebung nicht aller und jeder Schranke, die dem Subjecte gesetzt seyn könnte, sondern der Schranken, die dem Christenmenschen Sünde, Welt, Gesetz, menschliche Autorität im Widerspruch mit dem Evangelium auferlegen wollen, aber zusammenbestehend mit innerlichem Gebundenseyn an die Ordnungen Gottes, an die Gesetze göttlicher Wahrheit und Liebe; und wie sie kein anderes Christenthum kennen, denn ein in sich freies, so wissen sie auch

von keiner andern wahren Freiheit, denn einer christlichen, evangelischen, aus lebendigem Glauben und Liebe geborenen. Namentlich ist auch hier Goch merkwürdig, der eine eigene Schrift über diesen Gegenstand hinterlassen hat.

Es ist aber nicht unwichtig, gerade über diesen Punct immer bestimmter ins Reine zu kommen. Unsre Zeit ist in einem guten Theile ihrer Sprecher fortwährend geneigt, die reformatorische Freiheit rein formell zu nehmen, so daß ihr jeder beliebige Inhalt gegeben werden kann, und unter Protestantismus der Grundsatz absolut schrankenloser Fortbildung, sey es auch vollständig aus dem Christenthum hinaus oder im determinirtesten Widerspruch mit demselben, verstanden wird. Ueber diesen Grundsatz an sich zu verhandeln, ist hier nicht der Ort. Aber dagegen müssen wir an dieser Stelle nach bestem historischem Wissen und Gewissen protestiren, daß dieser Grundsatz auf dem Freiheitsbegriffe der Reformatoren und ihrer Vorgänger beruhe. Allerdings liegt im Wesen der Reformation auch das Princip lebendiger Fortentwickelung, nie ruhender Läuterung und Vervollkommnung so des Lebens wie der Lehre, so der Kirche wie der Wissenschaft, aber immer einer Fortbildung auf dem Grunde des Evangeliums. Etwas Anderes konnten die Reformatoren, sey es vor oder während der Reformation, nie im Sinne haben. Nun ist zwar das Princip der Reformation nicht schlechthin an seine erste factische Erscheinung gebunden, man kann ein Recht in Anspruch nehmen, beides bis zu einem gewissen Grade auseinanderzuhalten und dem Princip eine größere Ausdehnung zuzuerkennen, als ihm in seiner ursprünglichen Verwirklichung zu Theil wurde; allein der Protestantismus als Princip darf doch nie so gefaßt werden, daß er mit dem Protestantismus als Factum in unauflöslichen Widerspruch tritt, daß der philosophische Protestantismus den historischen aufhebt. Wenigstens ist für den, bei welchem dieß der Fall wäre, keine Berechtigung vorhanden, die Worte: Reformation, Protestantismus, als ob es sich von den wirklichen Dingen handle, die wir so zu nennen pflegen, wie Bann- und Zauberformeln gegen diejenigen zu gebrauchen, die sich noch an den wirklichen Protestantismus halten. Die Erinnerung an den Freiheitsbegriff der Reformatoren kann jedenfalls dazu beitragen, daß die Standpuncte bestimmter und schärfer auseinander gehalten werden. Und

wenn auch, was dabei als Thatsache auftritt, den Vertheidigern eines rein formellen Protestantismus nicht gefallen sollte: die Geschichte hat immer die Pflicht, ihr Object einfach und vollständig darzulegen und die Denkweise der Gegenwart mag sich dann mit demselben ins Reine setzen, so gut sie kann.

Was die geschichtliche Auffassung der Reformation im Allgemeinen betrifft, so ist dieselbe in der neueren Zeit gewiß viel eindringender, umfangreicher, freier und objectiver geworden, als sie es in den Zeiten einer schärferen Spannung des Gegensatzes zwischen Katholicismus und Protestantismus war; aber trotz dieses Fortschrittes im Ganzen finden wir noch vielfach zwei falsche Ansichten über das große Ereigniß herrschend, die wir hier nicht unberücksichtigt lassen dürfen. Es gibt dem richtigen und freien geschichtlichen Standpuncte gegenüber einerseits noch einen beschränkt protestantischen, andrerseits einen nicht minder beschränkten katholischen. Die richtige historische Behandlung scheint mir — um sie mit wenigen Zügen zu characterisiren — diese zu seyn, daß man offen und unbefangen anerkenne, ebensowohl, wie der Katholicismus mit seinen Institutionen sich unter gegebenen Bedingungen mit geschichtlicher Nothwendigkeit entwickelt, wie er im Ganzen seine große Bedeutung und unleugbare Angemessenheit, vornehmlich für die mittlere Zeit, gehabt und beziehungsweise für die neuere noch habe, als auch, wie in diese Entwickelung von Anfang an menschlich Unvollkommenes, Beschränktes, Sündhaftes und Unchristliches eingedrungen sey, welches allmählig so stark anwuchs und für die Ausbildung der besseren christlichen Elemente so hemmend wurde, daß nicht minder ein durch Rückkehr zum Ursprünglichen und Reinen bedingter Fortschritt darüber hinaus Bedürfniß war, welcher Fortschritt dann auch, lange vorbereitet, in der Reformation wirklich erfolgte. Von den bezeichneten falschen Auffassungsweisen aber läßt die erstere das eine, die zweite das andre Glied unbeachtet. Die beschränkt protestantische, zum Theil veranlaßt durch Männer der Reformation selbst, aber durch deren Beispiel keineswegs gerechtfertigt, da wir ihren auf Leben und Tod kämpfenden Eifer wohl sittlich bewundern, aber nicht zum Muster für die Geschichtsbetrachtung machen dürfen, verkennt das Naturgemäße und relativ Nothwendige in der Entwickelung des Katholicismus, sowie seine weltgeschichtliche Bedeutung; sie sieht

in der Hierarchie nur Verderbniß, in der Kirche des Mittelalters nur Finsterniß, in der Reformation dagegen nur Licht, Freiheit und Vollkommenheit, und wie sie jene und ihre Repräsentanten nicht schwarz und schlimm, so kann sie diese und ihre Vorkämpfer nicht hell und glänzend genug schildern. Hinwiederum die beschränkt katholische, ausgegangen von der Hierarchie und fortwährend vertheidigt von ihren modernen Kämpen, besonders in Deutschland und Frankreich, verkennt die geschichtliche Nothwendigkeit und die tiefe, allgemeine, auch für die Regeneration des Katholicismus unberechenbar wichtige, Bedeutung der Reformation, sie achtet die mittelalterliche Kirche in allen wesentlichen Bestandtheilen für durchaus göttlich constituirt, vollkommen und mustermäßig, und erblickt daher in der Reformation nur Empörung, Abfall und Sünde, nur die, wie alles Böse, von Gott zugelassene Antithese neben der gottgesetzten These. Die erste Ansicht läßt die Reformation, indem sie deren Gewurzeltseyn in der kirchlichen Entwickelung des Mittelalters und ihr allmähliges Werden, übersieht, geschichtlich unerklärt, das Licht der Reformation kommt ihr, ohne sich an einem schon vorhandenen anzuzünden, als reiner Gegensatz gegen die bisherige Finsterniß gleichsam unmittelbar aus den Wolken; die zweite, nicht beachtend die höhere Planmäßigkeit und innere Nothwendigkeit des Reformationswerkes, läßt das mächtige Ereigniß unerklärt in Beziehung auf die göttliche Ordnung in der Geschichte; denn dafür, daß gerade die edelsten innerlichsten, am lebendigsten nach Frömmigkeit und geistigem Lichte ringenden Völker und Persönlichkeiten am meisten in diesen angeblichen Abfall verstrickt wurden und noch verstrickt sind, ist es in der That ein schlechter Erklärungsgrund, daß Gott denselben so lange werde fortdauern lassen, als er es für gut findet, und wenn wir eine Erscheinung, die im Grunde die ganze Geistesrichtung der neueren Welt bestimmt hat, als einen völlig fremdartigen Zwischenfall, als einen der göttlichen Ordnung von menschlicher Hand aufgedrungenen Rechnungsfehler betrachten wollten, so müßten wir nothwendig zugleich an der Richtigkeit des ganzen Exempels der Weltgeschichte zweifeln. Beide Ansichten widerlegt aber auch die unbefangen behandelte Geschichte. Sie zeigt dem offenen Auge unwiderleglich und wird es um so anschaulicher zeigen, je vollständiger die vorangehenden

Jahrhunderte erforscht seyn werden, daß in der Reformation, trotz ihrer Ursprünglichkeit und Frische, die geschichtliche Continuität keineswegs abgebrochen ist, daß ihr vielmehr einerseits die frömmsten und erleuchtetsten Männer, welche namentlich in Betreff der Lehre fast Alles vorgetragen haben, was die Reformatoren auszeichnet, bahnbrechend vorangegangen sind, und andererseits auch eine nicht geringe christliche und geistige Durchbildung bei einzelnen Personen und ganzen Gemeinschaften, überhaupt ein weiter Kreis von Empfänglichen vorhanden war, die der Einwirkung der Reformatoren theilnehmend entgegenkamen, daß also die Kirche, die vom Geiste Christi nie ganz verlassen war, sich vielmehr aus sich selbst reformirte, als daß sie nur durch einzelne Männer, deren Auftreten keinen Zusammenhang mit dem Bisherigen gehabt hätte, von außen reformirt worden wäre; ebenso aber auch, daß in der Hierarchie und im herrschenden Kirchenthume überhaupt, trotz des relativ Guten und Anerkennenswerthen, Verderbnisse eingerissen und angehäuft waren, welche eine durchgreifende Umgestaltung in Kraft eines neuen Geistes zum dringendsten Bedürfnisse machten, und daß nur in Folge der Verhärtung der Hierarchie gegen den frischen besseren Geist die Kräfte der Neubelebung, die der Kirche selbst entsproßten, aus derselben hinausgedrängt und zur Bildung einer neuen Gemeinschaft hingetrieben wurden.

Dieses, das Vorhandenseyn der Reformation vor der Reformation, ihr Ursprung in und aus der Kirche selbst, die Bedingungen und Bedeutung dieses Zustandes wenigstens in einem gewissen Bereiche bis ins Einzelnste anschaulich zu machen, ist hauptsächlich der Zweck des vorliegenden Werkes. Insofern ich nun, gewiß mit Recht, voraussetzen darf, daß es den erleuchteten Katholiken ebenso wie den unbefangenen Protestanten vor allen Dingen um geschichtliche Wahrheit zu thun ist, rechne ich auch unter den katholischen Brüdern auf wohlwollende Leser. Jedenfalls kann ich mich ihnen gegenüber mit dem Bewußtseyn beruhigen, daß ich, obwohl guter Protestant, das Andenken an den gemeinsamen christlichen Grund beider Kirchen, sowie an die eigenthümlichen Güter und Verdienste auch der katholischen Kirche nie aus dem Sinne verloren habe; vielmehr habe ich mit reiner Liebe zur christlichen Sache, ohne Zorn und Eifer, deren Ursachen mir ferne liegen, geschrieben, und wenn auch die Thatsachen selbst

hier und da etwas Verletzendes haben sollten, was ich als Historiker nicht mildern oder verschleiern durfte, so war es doch nie meine Absicht, durch die Art der Darstellung irgend eine Frömmigkeit zu verletzen, welche gesund und überzeugungsvoll ist.

Wie die Reformation außer manchem Untergeordneten hauptsächlich ein dreifaches Interesse darbietet, das dogmen- und literarhistorische im engeren Sinne und das kirchenhistorische im weiteren, und wie im Leben der einzelnen Reformatoren meist das eine oder das andre überwiegt, keines aber leer ausgeht, so ist es auch in der Geschichte ihrer Vorgänger: Goch ist wichtiger für die Dogmengeschichte, Wesel mit seinen Umgebungen für die Kirchengeschichte, besonders die Geschichte der kirchlichen Sitte und Verfassung, Wessel mit der ihn umgebenden Gruppe für beides und zugleich für die Geschichte der Wissenschaften; aber bei diesen Männern sowohl, als bei den übrigen Untergeordneten wird man meist auch etwas finden, was außer den bezeichneten Hauptpuncten, für andre Gebiete von Belang ist. Neben der großen Wichtigkeit für Entwickelung des Geistes in den höheren Regionen, namentlich in der Wissenschaft, hat die Reformation auch eine unermeßliche Bedeutung für das sittliche und religiöse, überhaupt für das ganze geistige Volksleben. Auch dieses volksthümliche Element fehlt nicht in den Erscheinungen, welche die Reformation vorbereiten, namentlich finden wir es in religiöser und sittlicher Beziehung in den Schulen der Mystiker, in noch umfassenderer Weise, mit lebendigem Interesse für Volksbildung, für Unterricht und Erziehung gepaart, bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben. Beides, das Reformatorische in der Mystik und noch mehr, weil es noch eingreifender ist, im Institute des gemeinsamen Lebens und seinen Hauptrepräsentanten, unter die auch Thomas von Kempen gehört, habe ich mit besonderem Fleiße, und, wie ich glaube, zuerst vollständig und anschaulich geschildert.

Der Stoff des ganzen Werkes vertheilt sich so, daß im ersten Bande vorzugsweise vom Bedürfniß der Reformation mit Beziehung auf die herrschenden Verderbnisse gehandelt wird, im zweiten von den positiven Vorbereitungen und Ansätzen zur Reformation. Und zwar besteht jeder Band wieder aus zwei Büchern, deren jedes einen oder mehrere repräsentative Männer zum Mittelpuncte hat; im ersten Buche zeigt uns Johann von Goch die

Nothwendigkeit der Reformation in Beziehung auf den inneren Gesammtgeist der Kirche, im zweiten Johann von Wesel und einige seinem Kreise angehörigen Männer in Betreff der besonderen kirchlichen Verderbnisse; das dritte Buch macht in den Brüdern vom gemeinsamen Leben, sowie in den nieder- und oberdeutschen Mystikern das practische und populäre Hinwirken auf die Reformation anschaulich, und das vierte stellt in Joh. Wessel die ausgebildetste reformatorische Theologie vor der Reformation dar. Ich habe mit Goch begonnen, weil es sich bei ihm besonders um die Beurtheilung des innersten Geistes und Wesens der Kirche im Ganzen handelt; als eine in sich concentrirte, ruhige Natur lebt Goch vorzugsweise in der Betrachtung und gibt wenig Stoff für die äußere Kirchengeschichte; dafür möge dann das Interesse, das er für die Ausbildung der reformatorischen Gedanken und Principien hat, entschädigen; Wesel dagegen führt schon mitten ins kirchliche Leben hinein, und bei ihm haben wir auch noch mehrere andre Männer zur Schilderung gebracht, die sich wacker in der Kirche durchgekämpft haben; zugleich kommt hier Manches zur Geschichte der Universitäten und des theologischen Studiums in damaliger Zeit vor, was für die genauere Kenntniß jener Uebergangsperiode nicht unwichtig ist; auch wird man, wie ich hoffe, den in einer Zugabe zum ersten Bande enthaltenen Beitrag zur Aufhellung der Anfänge des Bauernkrieges nicht ohne Theilnahme lesen. Ein erhöhtes Interesse jedoch verspreche ich mir für den zweiten Band, theils wegen der reicheren Mannichfaltigkeit, theils wegen der größeren positiven Wichtigkeit der behandelten Personen und Gegenstände: die Brüder vom gemeinsamen Leben sind eine der liebenswürdigsten Erscheinungen in der Geschichte des geistigen Lebens, Gerhard Groot und Thomas von Kempen nehmen schon durch ihre Namen allgemeine Theilnahme in Anspruch, die deutschen Mystiker sind in ihrer Beziehung zur Reformation von hoher, bisher noch nicht zureichend gewürdigter, Wichtigkeit, und Wessels Theologie braucht man auch nur oberflächlich zu kennen, um ihn für den Vorgänger Luthers im eminenten Sinne zu halten.

Man wird vielleicht dem Werke den Vorwurf machen, daß es Alles an Personen anknüpft und, statt eine angemessene Sachordnung zu befolgen, aus einer Reihe von Biographien besteht.

Die Veranlassung hierzu lag darin, daß es ursprünglich aus der Monographie über Wessel zu dem größeren Ganzen erwachsen ist, als welches es gegenwärtig vorliegt. Es schien mir aber auch an sich zweckmäßig, die verschiedenen Zeitrichtungen durch das Medium von Persönlichkeiten zu schildern, weil auf diese Weise Vieles concreter und lebendiger wird, als es auf einem andern Wege, der übrigens auch seine Vortheile haben kann, zu werden vermag. Zudem stellen die einzelnen Personen verschiedene Denkweisen oder Modificationen derselben Hauptdenkweise dar, so daß sie, sich ergänzend, doch wieder ein Gesammtbild der Zeit ausmachen. Was vielleicht mit größerem Rechte getadelt werden dürfte, ist die zu große Ausführlichkeit im Einzelnen; ich habe bei der Characteristik wenigstens der Hauptmänner auch nach Vollständigkeit gestrebt, so daß man nichts Wesentlicheres von ihnen oder über sie vermissen sollte. Hier könnte ich Manchem zu viel gethan zu haben scheinen und der Totaleindruck mag auch bisweilen darunter leiden; allein, da das Werk nicht bloß zur Lectüre, sondern zur Benutzung, namentlich für die Männer vom Fach, geschrieben ist, so wird man mir diesen Fehler, der doch zugleich seinen Vortheil hat, wohlwollend nachsehen. Bei Gelehrten dürfte es dem Werke auch zur Empfehlung gereichen, daß auf mehreren Puncten Ungedrucktes oder seltene Druckschriften benutzt werden konnten: namentlich ist dieß bei Goch, bei Johann von Wesel, bei Hans Behem, dem Vorläufer des Bauernkrieges, und jetzt auch bei Wessel der Fall. Ich sage den verehrten Männern, die mir hierbei zuvorkommend behülflich gewesen sind, den Vorstehern der Bibliotheken zu Heidelberg, Carlsruhe, München, Darmstadt, Bonn und Emden, meinen aufrichtigsten Dank.

Die in den beiden Bänden — der zweite wird in kürzester Frist nachfolgen — geschilderten Männer bilden eine zusammengehörige Gruppe: es sind biblisch-reformatorische Theologen des 14ten und 15ten Jahrhunderts, theils mehr practischer und mystischer, theils mehr wissenschaftlicher Art; insofern machen die beiden Bände ein geschlossenes Ganze aus. Indeß ist hiermit der Gegenstand, die Characteristik der vorreformatorischen Männer, auch nur in Deutschland und den Niederlanden, nicht erschöpft; ich habe daher auch mit Absicht nicht gesagt: die Reformatoren vor der Reformation, sondern nur: Reformatoren vor der Refor-

mation. Sollte die Darstellung Theilnahme finden und Gott Leben, Kraft und Muße geben, so könnte sich auch noch eine weitere Fortsetzung daran anschließen. Vor der Hand wünsche ich dem, was ich für jetzt liefern kann, eine geeignete Aufnahme und gesegnete Wirkung.

Die evangelische Theologie unserer Zeit droht nach zwei Seiten hin den christlich-reformatorischen Standpunct zu verlassen: die Einen haben den geschichtlichen Grund, das Positive, Concrete, Lebendige aufgegeben und sich ganz dem Begriff, meist dem pantheistischen, in die Arme geworfen; die Andern, das Christlich-Positive mit Strenge festhaltend, wollen dasselbe nur in einer bestimmten, fixirten Formel anerkennen und ermangeln des Sinnes für Fortbildung, des lebendig reformatorischen Geistes; jene verleugnen das Stetige, diese die Bewegung. Beide werden vielleicht geringes Interesse für ein Werk, wie das vorliegende, haben: die Begriffseligen werden darin zu viel Ballast des Persönlichen, Individuellen und Subjectiven finden und „die Entwickelung des Begriffs durch seine Momente" vermissen; diejenigen, die sich nur an das Gewordene und Fertige halten, dürften dem Werdenden und seiner freien noch nicht unter die Formel gebeugten Mannichfaltigkeit wenig Theilnahme schenken. Indeß darf uns diese Ungunst der Verhältnisse in der gegenwärtigen Theologie nicht hindern, sowohl das Wesen der Reformation in seiner ganzen geschichtlichen Wahrheit zu erforschen und darzustellen, als auch selbst in der Fortbildung der Wissenschaft an dem wahrhaft reformatorischen Standpuncte festzuhalten. Es gibt vielleicht nicht Wenige unter den Zeitgenossen, welche die Ueberzeugung hegen, daß wir uns am Vorabend einer neuen Reformation befinden. Ich will nicht leugnen — denn wer könnte dieß angesichts der Zeichen der Zeit? — daß wir in einer für die nähere Zukunft sehr entscheidenden Uebergangsperiode leben, in manchen Zügen verwandt mit der Periode des 15ten Jahrhunderts; aber ob das, was uns zunächst bevorsteht, eine Reformation ist, die für unsre Zeit das leisten sollte, was die luther'sche und zwinglische für das 16te Jahrhundert, wer möchte das zu behaupten wagen? Was bis jetzt als reformatorisch verkündet worden, ist viel zu negativ, zu ungeschichtlich, für das tiefere Denken wie für das religiöse Bedürfniß zu unbefriedigend, als daß es diesen Namen verdiente.

Eine Reformation ist nie bloßes Zerstören, sondern immer ein durch unvermeidliches Zerstören hindurchgehendes Bauen; und da es am Letzteren, dem eigentlich Wesentlichen und Kernhaften, noch fehlt, so scheint mir kein anderes Heil, als daß, wer es vermag, sich mit Ueberzeugung dem Standpuncte der Reformatoren anschließe und auf demselben, fest im Glauben und frei in der Wissenschaft, den Bedürfnissen unserer Zeit entsprechend fortbaue.

Heidelberg, den 18. October 1841.

Ullmann.

Inhalt des ersten Bandes.

Einleitung.

Das Wesen der Reformation und ihrer Vorbereitung. S. 3—14.

Seite

Begriff der Reformation im Allgemeinen; positive, geschichtliche praktische Natur derselben. Anwendung dieses Begriffs auf die Reformation des 16ten Jahrhunderts . . . . . 3— 6

Eine Reformation nur möglich in reformatorischer Zeit. Was zur reformatorischen Zeit gehöre von negativer u. positiver Seite: eingetretene Verderbnisse, Bewußtseyn hiervon u. Ansätze des Besseren, in den Grundzügen der Entwickelung des Christenthums bis zum 15ten Jahrhundert nachgewiesen . . 6— 12

Vorgänger der Reformation in verschiedenen Sphären und Richtungen. Andeutung des Hauptinhaltes der beiden Bände . . 12— 14

Erstes Buch.

Johann von Goch

oder

das Bedürfniß der Reformation in Beziehung auf den herrschenden Gesammtgeist der Kirche. S. 15—148.

Erster Theil.

Das Leben des Johann von Goch und sein theologischer Standpunct im Allgemeinen. S. 17—48.

Erstes Hauptstück. Lebensumstände. Geburtsort. Jugendbildung. Verhältniß zu den Brüdern vom gemeinsamen Leben. Universitäten. Die genaueren Umstände meist nur vermuthungsweise zu bestimmen . . . . . 17— 20

Der Inhalt ist im 2. Bogen nach der Vorrede einzuschalten.

Seite

Wirksamkeit in Mecheln. Schilderung dieses Ortes in kirchlicher Beziehung. Mönchthum. Stellung Gochs unter den gegebenen Bedingungen . . . . . 20— 26
Lebensende. Allgemeine Characteristik . . . . . 26— 27

Zweites Hauptstück. Gochs theolog. Standpunct im Allgemeinen . . . . . 27— 48
Er steht innerhalb der abendländischen Theologie, und zwar auf dem Uebergange von der mittelalterlichen zur reformatorischen 27— 30
Grundzüge seiner Theologie: biblisch und beziehungsweise antiphilosophisch, augustinisch und entschieden antipelagianisch. Polemische Stimmung der Reformatoren gegen die Philosophie. Gründe hiervon . . . . . 31— 37
Uebersicht der Grundüberzeugungen Gochs . . . . . 37— 39
Allgemeine Principien: überwiegend practischer Gesichtspunct. Liebe, Freiheit, evangelische Gesinnung . . . . . 39— 48

Zweiter Theil.

Gochs Theologie im Einzelnen, zuerst von der positiven Seite. Schrift von der christlichen Freiheit. S. 49—78.

Seite

Allgemeines über das Buch von der christlichen Freiheit . . 49— 50
Erstes Hauptstück. Autorität und Auslegung der Schrift. Schrift u. Philosophie . . . . . 51— 59
Zweites Hauptstück. Anthropologische u. soteriologische Lehren. Natur und Gnade. Sünde und Erlösung. Verdienst des Menschen und Verdienst Christi. Zugleich Polemik gegen Thomismus und Pelagianismus. Irrthümer dieser Richtungen und entgegengesetzte Wahrheiten . . . . . 59— 78

Dritter Theil.

Goch in Opposition gegen die falschen Geistesrichtungen der Zeit. Tractat über die vier Irrthümer in Betreff des evangelischen Gesetzes. S. 79—125.

Seite

Character der Polemik Gochs. Das Buch über die vier Haupt-irrthümer . . . . . 79— 82
Erstes Hauptstück. Die Gesetzlichkeit und die evangelische Freiheit . . . . . 83— 86
Zweites Hauptstück. Die freigeisterische Gesetzlosigkeit und die gesetzmäßige Freiheit des Evangeliums. Goch frei, aber nicht freigeisterisch . . . . . 86— 90
Drittes Hauptstück. Das falsche Selbstvertrauen und die Gnade. Bekämpfung des Pelagianischen in der scholastischen, besonders thomistischen Theologie. Entgegenstellung des evangelischen Supranaturalismus . . . . . 90—101

Seite

Viertes Hauptstück. Das selbstgemachte und das wahre Christenthum. Polemik gegen Werkheiligkeit und Selbstgerechtigkeit, besonders im Mönchthum. Widerlegung der thomistischen Bestimmungen über kirchliche, namentlich klösterliche Gelübde. Bedeutung des Mönchthums . . . . . 101—116

Fünftes Hauptstück. Stellung der Kirche in diesen Beziehungen, Unterscheidungen der göttlichen Anordnungen im Evangelium und der positiven Satzungen der Kirche. Wesen und Bestimmung der Kirche. Irrthumsfähigkeit derselben. Priesterthum und Episcopat. Priesterthum und Mönchthum. Besitz und Entsagung . . . . . 116—124

Ueberblick über das Reformatorische bei Goch 125

Vierter Theil.

Verhältniß Gochs zur Mit- und Nachwelt. S. 126—148.

Seite

Erstes Hauptstück. Stellung Gochs zur Reformation. Cornelius Grapheus, Herausgeber der Schriften Gochs und Verbreiter der reformatorischen Grundsätze desselben. Urtheile anderer Männer über Goch als Reformator vom 16ten Jahrhundert bis auf unsere Zeit . . . . . 126—139

Zweites Hauptstück. Schriften Gochs und Ausgaben derselben. Allgemeines über seine Schriften. Die einzelnen erhaltenen*) und verloren gegangenen. Die ältesten und neueren Abdrücke . . . . . 140—148

Zweites Buch.

Johann von Wesel

oder

das Bedürfniß der Reformation in Beziehung auf besondere kirchliche Zustände, namentlich den Ablaß und das Verderben der Geistlichkeit. S. 149—346.

Einleitung.

Die abendländische Kirche des 15ten Jahrhunderts überhaupt und die deutsche insbesondere. S. 151—201.

Seite

1. Das Heranwachsen und die Blüte der Hierarchie. Bedeutung des Papstthums . . . . . 152—159
2. Der Verfall des Papstthums in den Hauptstadien . . . 159—161

*) Ueber die Epistola Apologetica s. auch S. 103. Anmerk. 1.

Seite

3. Die Idee des Papstthums nach den entgegengesetzten Systemen, dem strengen Papalsystem und dem Repräsentativsystem . . 161—164
4. Die Wirklichkeit des Papstthums im 15ten Jahrhundert. Einzelne Päpste in ihrer Richtung und Thätigkeit . . . . . 165—168
5. Der Klerus und die Mönche. Hauptverderbnisse . . . . 168—173
6. Das christliche Volk. Gutes und Schlimmes. Schilderungen freimüthiger Männer, besonders des Sebastian Brant. . . 174—179
7. Die Opposition gegen die Hierarchie. Nationales Element im Reformatorischen. Gregor von Heimburg, dessen Leben, Tendenzen und Kämpfe gegen das Papstthum und seine Vertheidiger . . . . . 179—193
8. Die Hoffnung der Reformation. Jacob von Jüterbock, dessen Geistesrichtung und Schrift über die sieben Perioden der Kirche, namentlich in Betreff der Frage, ob und wie eine Reformation zu erwarten stehe? . . . . . 194—201

Erster Theil.

Johann von Wesel auf der Universität Erfurt und als Bekämpfer des Ablasses. S. 202—256.

Seite

Erstes Hauptstück. Universität Erfurt, die Stätte der Bildung und Thätigkeit Wesels. Stiftung, Character, reformatorische Bedeutung dieser Universität. Erfurter Theologen aus jener Zeit. Lehrer und geistige Einwirkungen, die zur Bildung Wesels in Erfurt beitragen konnten . . . . . 202—217

Zweites Hauptstück. Johann von Wesel und der Ablaß. Wichtigkeit der Ablaßlehre im katholischen System. Entstehung und Ausbildung derselben, besonders durch Alexander Halesius, Albert den Großen und Thomas von Aquin. Damaliger Stand und Andeutungen zur Kritik. Opposition: Jacob von Jüterbock, der hierin vermuthlich auf Wesel Einfluß hatte. Wesels eigene Polemik, veranlaßt durch das Jubeljahr. Dessen Schrift gegen die Indulgenzen in ihrem ganzen Inhalte, verglichen mit der Theorie der Scholastiker und mit den Thesen Luthers. Hierbei auch von den Grundlagen der Ablaßlehre, den Begriffen von Sündenvergebung und Gnadenmittheilung, Strafe und deren Aufhebung, Schlüsselgewalt, Schatz der guten Werke und Fegefeuer. Nicht minder von der Autorität und Irrthumsfähigkeit der Kirche, dem Unterschiede der allgemeinen Kirche und der Kirche Christi . . . . . 218—256

Zweiter Theil.

Johann von Wesel und die verdorbene Geistlichkeit. S. 257—304.

Erstes Hauptstück. Wesel als Prediger in Mainz u. Worms. Die Rheinlande in kirchlicher und theologischer Beziehung. Hauptstätten der Bildung und bekanntere Männer. Worms insbesondere. Bischöfe von Worms in der unmittelbar vorangegangenen

Seite

und damaligen Zeit, namentlich derjenige, unter dem Wesel wirkte, Reinhard von Sickingen . . . . . 257—266
Wesels Standpunct unter diesen Verhältnissen. Erkenntniß der drohenden Schwierigkeiten. Ideal eines apostolischen Mannes und Predigers. Theologische Denkweise, und pastorale Praxis, besonders nach ihren reformatorischen Bestandtheilen . . . 266—277
Zweites Hauptstück. Wesel als Schriftsteller gegen die Verderbnisse des Klerus. Matthäus von Cracow, reformatorischer Bischof von Worms. Des Letzteren Schrift über die Unsauberkeiten der römischen Curie und Wesels Schrift über Autorität, Pflicht und Gewalt der Geistlichen characterisirt und mit einander verglichen. Hierbei Cracow: über Besetzung der geistlichen Stellen durch den Papst, über Simonie und deren sophistische Beschönigung, über die natürlichen und nothwendigen Beschränkungen des Papstthums und die Stellung der Kirche gegen dasselbe; Wesel: über die Gültigkeit priesterlicher Anordnungen, ihr Verhältniß zum Evangelium, die Autorität der weltlichen Gewalt und manches Beklagenswerthe im wirklichen Zustande der Kirche. . . . . 278—304

Dritter Theil.

Wesels Ketzerproceß und sein Verhältniß zur Nachwelt. S. 305—346.

Seite

Erstes Hauptstück. Der Ketzerproceß Wesels. Vorangehende Verfolgungen durch Reinhard von Sickingen. Ursachen des Hasses gegen Wesel. Vorwürfe der Verbindung mit Juden und Hussiten. Besonders die letztere Anklage genauer geprüft. Hussitismus in Franken, in den Neckar- und Rheingegenden. Wesels Stellung in dieser Beziehung . . . . . 305—313
Der Proceß selbst. Theilnahme der Universitäten Heidelberg und Köln. Handelnde Personen. Zwiefache Relation über den Proceß. Verlauf und Resultat desselben. Urtheil über Wesels Benehmen. Allgemeine Characteristik seines Geistes u. Wesens. 313—335
Zweites Hauptstück. Wesels Verhältniß zur Reformation. Urtheile der Zeitgenossen, der Reformatoren, namentlich Luthers, der katholischen und der neueren protestantischen Theologen . . . . . 336—343
Die Schriften Wesels und deren Ausgaben . . . . . 343—346

Beilagen.

Erste Beilage.

Hans Böheim von Niklashausen, ein Vorläufer des Bauernkrieges. S. 347—369.

Seite

Bauernkrieg und Reformation. Auch dem ersteren gehen vorbereitende Erscheinungen voran . . . . . 349—350

Seite

Hans Böheim, einer der merkwürdigsten Vorbereiter dieser Bewegungen. Seine Bekehrung, Grundsätze und Wirkungen. Zusammenhang mit Hussiten und Begharden. Aehnliche Tendenzen in Franken. Gewaltige Aufregung des Volkes. Verhalten der Regierungen. Böheim gefangen genommen und verbrannt. Urtheil besserer Zeitgenossen . . . . . 350—364
Alte Urkunden über diesen Handel . . . . . 365—369

Zweite Beilage.

Cornelius Grapheus, der erste Verbreiter goch'scher Lehren und Schriften. S. 371—391.

Seite

Ansätze zur Reformation in den Niederlanden und Gegenwirkungen. Antwerpen, Gröningen. Jac. Probst, Wilhelm Friederici und Andere . . . . . 373—376
Reformatorischer Eifer und Thätigkeit des Grapheus. Gefangenschaft. Brief und Gedicht (Querimonia) aus derselben. Wiederruf des Grapheus. Die Grundsätze, welche er wiederrufen . . . . . 377—385
Gänzlich veränderte geistige Stellung des Grapheus: die Reformation schreitet fort, während er zurückbleibt. Sein Verhältniß zu Erasmus. Allgemeine literarische Thätigkeit. Characteristik 385—391

Allgemeine Einleitung.

Reformatoren vor der Reformation,

vornehmlich in

Deutschland und den Niederlanden.

Allgemeine Einleitung. Das Wesen der Reformation und ihrer Vorbereitung.

Indem wir uns anschicken, von einigen bedeutenden reformatorischen Männern des fünfzehnten Jahrhunderts zu handeln, liegt uns zunächst eine Verständigung ob über das Wesen der Reformation selbst. Denn dieß ist weder gleichgültig, weil die Bestimmung des Begriffes einen Einfluß übt auf die geschichtliche Darstellung; noch überflüssig, weil gerade über diesen Punct noch vielfach unrichtige, sowohl wissenschaftlich verwirrende, als practisch verderbliche Meinungen verbreitet sind. Es ist nichts gewöhnlicher — und wir finden dieß nicht bloß bei Gegnern, sondern auch bei einseitigen Freunden der Reformation — als daß man die Reformation für etwas wesentlich Verneinendes, für eine bloße Beseitigung von Irrthümern und Mißbräuchen hält, und sofort glaubt, da sich Irrthümer und Mißbräuche jederzeit und überall vorfinden, man könne auch zu jeder beliebigen Zeit und an jedem Ort eine Reformation machen. Hier ist nun vor allem zu sagen, daß, was den Namen Reformation verdient, nicht gemacht werden kann, und was gemacht werden kann, das verdient nie den großen Namen der Reformation. Eine Reformation im höheren Sinne des Wortes ist immer ein mächtiges geschichtliches Resultat, der Durchbruch eines geistigen Processes, der sich durch Jahrhunderte hindurchzieht, eine tiefgreifende, alles mit sich fortziehende Nothwendigkeit, in welche der Einzelne wohl mit Freiheit eingeht und die auch durch große leitende Persönlichkeiten verwirklicht wird, die aber zugleich wesentlich ruht auf einem umfassenden Gesammtgeiste, der nicht willkürlich hervorgebracht werden kann, sondern allmählig, aber aus innerem Lebensbedürfniß und mit unwiderstehlicher Gewalt sich selbst bildet. In einem so

nachhaltigen geistigen Bildungsprocesse wird aber vor allen Dingen ein belebender Mittelpunct, ein positiver Kern seyn, denn etwas bloß Negatives, der Zweifel, die Verwerfung, das Bestreiten des Vorhandenen für sich allein vermag die Geister nicht im Großen und Ganzen zu einigen und auf Jahrhunderte lang in Spannung und Bewegung zu setzen. Nie kann sich, weder in der physischen, noch in der sittlichen Welt, etwas Organisches und Dauerhaftes bilden, außer von einem in sich fruchtbaren Lebenskern aus, der, was sich der That nach an Leben aus ihm entfaltet, schon der Kraft nach, wenn auch unentwickelt, in sich faßt, und dieser Kern ist immer etwas Positives, indem er zunächst sich selbst setzt, und dann erst, um Raum zur freien Entfaltung zu gewinnen, sich Anderem entgegensetzt, Fremdartiges, das ihn hemmen könnte, von sich hinwegdrängt. Dieses allgemeine Gesetz nehmen wir auch in jeder Erscheinung wahr, die wir auf dem religiösen Gebiete mit Fug und Recht Reformation nennen. Eine Reformation ist Wiederbildung, Lebenswiederherstellung. In dem Begriff der religiösen Lebenswiederherstellung aber liegen wesentlich drei Momente: zuerst ist sie ein Zurückgehen auf ein schon Gegebenes, Ursprüngliches, denn die Reformation, die wohl zu unterscheiden ist von der Religionsstiftung, von der primitiven Kirchengründung, will nicht etwas vollkommen Neues schaffen, sondern sie will ein schon Gegründetes erneuern, sie bewegt sich also immer auf einem bestimmten geschichtlichen Gebiete und verliert ihren Character, wenn sie aus diesem Gebiete hinausgeht; sodann aber ist sie nicht bloß ein Zurückgehen, Hinweisen auf das Ursprüngliche, ein Erkennen desselben und ein Verlangen darnach, sondern vor allem ein thatkräftiges Zurückbringen desselben, eine erneuerte und erfolgreiche Einführung des als ächt Anerkannten ins Leben; dieß vorzüglich macht ihr practisch-positives Wesen aus; sie ist eine große historische That, aber eine solche, die auf einem gegebenen, klar erkannten und im allgemeinen Bewußtseyn anerkannten Grunde ruht und eben darum selbst wieder die Grundlage bildet zu einer weiteren Entwickelung, zu einem geistigen Neubau; endlich aber liegt es freilich auch in der Natur der Reformation, daß sie Falsches bekämpft und Veraltetes beseitigt, daß ihre Position zugleich in Opposition umschlägt; denn wenn sie Erneuerung eines Ursprünglichen seyn soll, so setzt das voraus, daß dieses Ursprüngliche im Laufe der Zeiten entstellt und verfälscht worden sey, und daß die Verderbnisse desselben entfernt werden müssen, und wenn sie freien Raum für ihre Neugestaltung gewinnen will, so muß sie das hemmende Veraltete bekämpfen und aufzuheben suchen. Nie aber ist eine Reformation,

wenn sie rechter Art ist, ein bloßes Zerstören, sondern sie ist immer ein durch unvermeidliches Zerstören hindurchgehendes Bilden.

Daß diese Bestimmungen, die zum Wesen der Reformation überhaupt gehören, auch in der Kirchenerneuerung des sechszehnten Jahrhunderts zum Vorschein kommen, wird niemand leugnen. Diese im engeren Sinne so genannte Reformation ist ein klar bewußtes Zurückgehen auf das Ursprüngliche des Christenthums und bewegt sich wesentlich auf christlichem Gebiete, sie führt nach Maaßgabe ihrer Erkenntniß durch eine Reihe großartiger Thaten dieses Ursprüngliche wirklich in das Leben ein, und scheidet, um dafür Raum und Freiheit zu gewinnen, das Fremdartige mit Entschiedenheit und Energie aus. Aber daß es zu einem solchen weltgeschichtlichen Acte kommen konnte, zu einem Acte, an dem die gebildetsten Völker Europas, namentlich die ernsten, tiefen und kräftigen Völker germanischer Abkunft, und innerhalb dieser Völker wieder alle Stände, die Fürsten und der Adel, die Gelehrten und Künstler, die Bürger und Bauern Antheil nahmen, daß es ein Act wurde, der den Wendepunct der Geschichte aus der mittleren in die neuere Zeit und bis heute den Mittelpunct der geschichtlichen Entwickelung der geistigen Welt bildet, dieß ist nicht denkbar ohne ungeheure Voraussetzungen. Eine weltgeschichtliche Erscheinung dieser Art muß, wie eine Rieseneiche, tiefe, weitverzweigte Wurzeln haben, und einen festen Grund, aus dem sie hervorgewachsen ist. Es verräth wenig historischen Sinn, hier alles aus Persönlichkeiten oder vorübergehenden Interessen erklären zu wollen. Wohl sind auch diese Momente nicht außer Acht zu lassen; aber das wahrhaft Große, Allgemeine, Dauernde in der Geschichte, geht aus andern, tieferen Gründen hervor. Die Personen machen es nicht, sondern sie dienen ihm und sie sind eben dadurch groß, daß sie dieß mit klar bewußter Ueberzeugung und voller Entschiedenheit des Willens thun, und um so größer und einflußreicher, je mehr dieß bei ihnen der Fall ist.

Soll eine Reformation überhaupt eintreten, so ist zunächst auch ein Dreifaches erforderlich: es muß auf dem Gebiete, wo reformirt werden soll, wirklich eine Corruption vorhanden; das Bedürfniß, dieselbe zu beseitigen, muß allgemein empfunden und zum Bewußtseyn gebracht; und das neue Bessere, welches die Stelle des Veralteten einnehmen soll, muß in seinen Grundlagen vorbereitet seyn. Nur, wenn diese Bedingungen erfüllt sind, ist wirklich reformatorische Zeit, und nur, wenn reformatorische Zeit ist, nicht in irgend einem beliebigen Moment der Geschichte, können wahre Reformatoren auftreten, denn nur unter dieser Voraussetzung haben sie durchgreifenden Erfolg.

Daß im Laufe der Jahrhunderte vor unserer deutschen und schweizerischen Kirchenverbesserung eine Verderbniß des christlichen Glaubens und Lebens um sich gegriffen hatte, dieß nachzuweisen, könnte die Aufgabe eines besonderen Werkes seyn; Beiträge zu dieser Nachweisung werden im Verfolg unserer Darstellung vielfach vorkommen; hier wollen wir nur das Allgemeinste zusammenfassen. Das Christenthum trat in die Menschheit als ein neues Lebensprincip ein, als ein frischer schöpferischer Geist, der in fortlaufender geschichtlicher Entwickelung die Völker durchdringen und regeneriren sollte; es war zunächst etwas rein Innerliches, ein festes, alles überwindendes Bewußtseyn der durch den Erlöser erneuerten Gemeinschaft mit einem väterlich gnädigen Gott und ein aus diesem Bewußtseyn, dem lebendigen Glauben, heraus sich entwickelndes Leben der Liebe und der freiesten Sittlichkeit. Dieser innerliche Glaubensgeist aber, wenn er nicht zerfließen, wenn er sich in der Menschheit mit einer gewissen Stetigkeit erhalten und durch die Stürme der Zeiten hindurchdringen sollte, mußte ein Gefäß haben, er mußte sich, wie dieß zugleich in der Natur des lebenskräftigen Glaubens liegt, einen Leib anbilden. Der Leib des durch Christum der Menschheit eingepflanzten Geistes ist die Kirche. Die Kirche ging mit Nothwendigkeit aus dem Gemeinschaft stiftenden Wesen des Christenthums hervor und war unentbehrlich für seine, von dem Urheber selbst und dem großen Apostel der Heiden vorgezeichnete, weltumfassende Bestimmung. Eine Kirche ist aber nicht denkbar ohne ein äußerliches Substrat, ohne eine bestimmte Form der Lehre, des Gottesdienstes, der Verfassung. Für alles dieß waren nun zwar im Evangelium die Principien, die Grundlagen gegeben, aber nicht die Ausführung, die Bestimmungen im Einzelnen. Dieß sollte das freie Werk der von dem Geiste des Christenthums selbst erleuchteten und durchdrungenen Menschheit seyn. Hierbei lag es in der Natur geschichtlicher Entwickelung, da die Elemente für die kirchliche Gestaltung nicht aus der Luft gegriffen werden konnten, daß man gewisse Bestandtheile des schon vorhandenen, also des jüdischen und zum Theil auch des heidnischen Lebens, des religiösen, des wissenschaftlichen und des politischen, benutzte. So entstand die Lehrentwickelung unter einem relativen Einfluß besonders der heidnischen Bildung, die Gestaltung des Cultus und der Verfassung unter Assimilation besonders der jüdischen Gemeinschaftsformen. Dieß war ein naturgemäßer Proceß, unverwerflich, so lange nur Analoges in die Gestaltung der christlichen Gemeinschaft in allen ihren Beziehungen aufgenommen wurde und der in ihr lebende Geist mächtig genug war, den solchergestalt gebildeten Leib zu beherrschen und

zu beseelen. Aber es trat ein Zeitpunct ein, wo dieß nicht mehr der Fall war. Es drang durch Vermischung und Verwechselung des alt- und neutestamentlichen Standpunctes und durch eine gewisse Uebermacht heidnisch-philosophischer Bildung auch Fremdartiges ein, und als vermöge der Erhebung des Christenthums auf den kaiserlichen Thron die Masse der Heiden in die Kirche kam, war dem Einbruch heidnischer Elemente nicht mehr zu wehren; es bildete sich ein Leib der Kirche, der nicht mehr wahrhaft vom Geiste des Evangeliums dominirt wurde.

Dieß zeigte sich in den drei Grundbestandtheilen, welche das kirchliche Leben constituiren, in der Lehre, der Verfassung und dem Cultus. In der Lehre geschah es durch den Einfluß hellenischer Philosophie und heidnischer Denkweise überhaupt, daß das Christenthum, welches Religion ist, einem guten Theile nach in Metaphysik und Speculation umgewandelt, und daß das Evangelium von der Erlösung durch Christum zu einer Lehre von der Selbsterlösung durch Werke wurde; in der Verfassung, daß vermöge der Verwechselung des alt- und neutestamentlichen Standpunctes die ursprüngliche Idee von einem allgemeinen geistlichen Priesterthume der Christen durch die Vorstellung von der Nothwendigkeit eines besonderen Priesterstandes verdrängt wurde; im Cultus endlich, hiermit genau zusammenhängend, weil der Priester auch ein wirkliches Opfer darzubringen haben muß, daß an die Stelle jenes einfach herzlichen Gottesdienstes und der Liebesmahle der ersten Christen diejenige Gestaltung des Abendmahls trat, welche dasselbe als stets erneuerte Opferung des geistig und leiblich gegenwärtigen Gottmenschen behandelt. Die Hinüberpflanzung des Christenthums vom Gebiete der Religion auf das der Speculation und Metaphysik mit Hintansetzung der practischen Seite finden wir zuerst in der morgenländischen Kirche, aber dieselbe Richtung setzt sich dann unter dem Hinzutreten neuer Elemente in der abendländischen Scholastik anfänglich belebend und großartig gestaltend, aber allmählig in Formeln erstarrend bis auf einen Punct fort, wo nothwendig eine kräftige Gegenwirkung eintreten mußte, wenn sich das Christenthum nicht aus dem Leben ganz in den Begriff, aus der Gemeinde in den Bereich der Schule zurückziehen sollte. Die Verwandlung des Evangeliums der Gnade in eine Lehre von der Beseligung durch äußeres Thun tritt am ausgeprägtesten auf dem Gebiete der abendländischen Kirche im Pelagianismus hervor; sie wird zwar von der Kirche öffentlich verworfen, aber sie wuchert sowohl im Morgenlande, wo sie alte Wurzeln hatte, als im Abendlande, wo ihr Mönchthum und Scholastik zu Hülfe kamen, mächtig fort und es entwickelt sich aus ihr ein mannich-

faltiges Verderben: die Vorstellung von der Verdienstlichkeit der Tugend-Werke, das Dogma vom Schatze der Verdienste, das ganze Ablaßwesen, vielfache Ausartungen des Mönchthums, überhaupt aber die ganze Auffassung des Christenthums als einer Gesetzeslehre, die Rückverwandlung des Evangeliums in eine freilich nicht bloß den Juden, sondern allen Völkern gegebene Satzung. Die Entstehung eines gesonderten, an und für sich heilig und göttlich geachteten Priesterstandes in der Kirche, besonders vom Abendlande ausgehend, bringt nach innen eine völlige Veränderung der geistigen Stellung der Christen in ihrer Beziehung auf Gott und den Erlöser hervor, nach außen aber erwächst daraus das ganze System der Hierarchie und des Papstthums, welches sich an die Stelle des ursprünglichen Gleichheitsverhältnisses der christlichen Gemeinden setzt. Die Opferidee im Abendmahl endlich wird der Mittelpunct jenes ganzen geheimnißreichen und glanzvollen Cultus, der zwar, so lange ein lebendiges Bewußtseyn seiner Bedeutung in den Gemüthern war, mächtig ergriff und imponirte, aber bald auch in leere Form ausartete, den Dienst des Geistes und des Herzens verdrängte und die dem Christenthum so wesentliche Heilsbelehrung völlig in den Hintergrund treten ließ.

Zum Theil schon in dieser Gestalt kam das Christenthum zu den germanischen Völkern. Sie konnten darin keine Entstellung erblicken, denn sie wußten es nicht anders. Sie hatten auch in dieser Schale den Kern des Evangeliums, ja es war für sie in ihrem noch roheren Zustande ein Bedürfniß, durch die Hierarchie erzogen, durch ein Gesetz gezügelt, durch einen sinnlich-reichen Cultus erregt und mit der Ahnung himmlischer Geheimnisse erfüllt zu werden. Sie gingen also nicht nur in dieser Richtung fort, sondern unter ihnen kam sie erst zur vollständigen Ausbildung. Die Hierarchie, das Papstthum, die Scholastik, der ganze phantasievolle Cultus entwickelten sich unter diesen Nationen zur höchsten Blüthe. Aber es lag in ihrer innersten Natur auch eine wesentlich entgegenstrebende Macht, das Princip der Innerlichkeit, der Selbstvertiefung, der geistigen Freiheit und Selbständigkeit. Dieses Princip ist dem Christenthum nach seinem ursprünglichen Character aufs innigste verwandt, ja es wohnet ihm unabtrennbar ein, so daß man sagen kann, diese Völker waren von Haus aus für das Christenthum und das Christenthum für sie prädestinirt, sie waren zur kräftigsten und vollesten Entwickelung des christlichen Geistes bestimmt; sobald sie daher auf der einen Seite zu höherer Selbständigkeit und Bildung herangereift waren und auf der andern Seite eine Kunde unter ihnen auftauchte von dem ursprünglichen Wesen der christlichen Wahrheit, mußte gerade auch

von ihnen eine Reaction ausgehen gegen die Veräußerlichung des Christenthums, gegen seine Verknöcherung in Dogmatismus und Gesetzlichkeit, gegen den Mißbrauch desselben zur Priesterherrschaft. Nicht als ob nicht ganz Europa an dieser Reaction Theil genommen hätte, aber der Feuerherd derselben ist offenbar unter den germanischen Stämmen, die Entscheidung erfolgte in Deutschland und es war, man darf wohl sagen, der deutscheste Mann unter den Deutschen, der an der Spitze dieser ebenso christlichen als nationalen Bewegung stand.

Indeß bis es dahin kommen konnte, war eine lange Vorbereitung, ein durch Jahrhunderte sich hindurchziehender geschichtlicher Proceß erforderlich. Mängel und Entstellungen des Christenthums waren da; aber sie mußten als solche auch erkannt und gefühlt werden. So etwas kommt aber nicht mit einem Schlag ins Bewußtseyn, sondern nach und nach, von verschiedenen Seiten. Die Kirche ist ein sehr complicirter Organismus, sie hat eine innerliche und eine äußerliche Seite, sie faßt in sich Lehre, Leben, Verfassung und Cultus in vielfältiger Wechselbeziehung. Dieß alles geht zwar aus und wird bestimmt von einem Mittelpuncte, von dem in der Kirche herrschenden Geiste, so daß, wenn der Geist gesund ist, es auch seine verschiedenen Kundgebungen im kirchlichen Leben sind, und wenn der Geist leidet, auch die äußere Gestaltung der Kirche mehr oder weniger krankhaft ist; aber zu dem innersten Geiste der Kirche hindurchzudringen und von da aus die Erscheinungen zu würdigen, ist nur dem tiefer blickenden, geübteren Auge gegeben; das minder geübte dagegen wird zunächst bei den äußeren Formen des kirchlichen Lebens stehen bleiben. Daher ging die Opposition zunächst vom Aeußerlichen aus und drang erst stufenweise zum Innerlichen vor, bis sie sich zuletzt gegen das Verderben im Gesammtgeiste der Kirche richtete. Das Aeußerlichste, jedem ins Auge Fallende ist der Cultus. Daher sehen wir zuerst einzelne Männer und kleinere Parteien in wohlgemeintem, aber oft stürmischem Eifer, gegen die immer mehr heranwuchernde Fülle der Ceremonien und des kirchlichen Schmuckes und gegen die falsche Werthschätzung der äußeren religiösen Handlungen auftreten, um dagegen einen innerlichen, sittlichen Dienst Gottes, die Taufe des Geistes, das Gebet des Herzens, das einfach Innerliche und Practische des Christenthums geltend zu machen. Auf diesem Wege finden wir einige kleinere Secten in Frankreich und Deutschland schon im elften Jahrhundert, von der Kirche gewöhnlich als Manichäer gebrandmarkt, besonders aber die schon gewaltiger hervortretenden Petrobrusianer und Henricianer. Die damalige Gestaltung des Cultus aber hatte ihre Hauptgrundlage

in der hierarchischen Verfassung der Kirche, und da gerade in dieser Zeit die Hierarchie immer mächtiger und drohender wurde, so mußte die Opposition gegen die Form des Gottesdienstes nothwendig weiterführen zur Opposition gegen die herrschende Hierarchie und die allgemeinen Zustände der Kirche, auf denen dieselbe ruhte. Diese Richtung wird besonders vertreten durch Arnold von Brescia, durch die Parteien der Albigenser, in Deutschland zum Theil durch die Stedinger. Die Hierarchie aber wies wieder hin auf den ganzen Zustand des christlichen Lebens überhaupt; denn sie schien in solcher Bedeutung nur möglich, wo die Christenheit im Ganzen von ihrer ursprünglichen Richtung und Bestimmung abgefallen war; man versuchte also nun das christliche Leben überhaupt auf seine erste Reinheit, auf die apostolische Einfalt und Würde zurückzuführen; das Apostolische wurde das Losungswort der mit der Kirche unzufriedenen Parteien, es bildete sich ein eigener Orden der Apostelbrüder, besonders aber sehen wir diese Tendenz auf eine sehr reine und erfolgreiche Weise von den Waldensern durchgeführt. Sobald man aber den Blick auf das Apostolische richtete, mußte man auch auf die bisher im Dunkel gehaltene Schrift zurückgehen, und sie als Richtschnur des christlichen Lebens geltend machen. Dieß zeigt sich schon bei den Waldensern und von da an bei allen, die es mit der christlichen Frömmigkeit tiefer und ernster nehmen. Das Zurückgehen auf die Schrift führte dann zuletzt nothwendig zum Innerlichsten der Opposition, zum Widerspruch gegen die herrschende Lehre. Eben damit aber erhob sich zugleich die Opposition aus dem Kreise des Volkes, in dem sie sich bisher hauptsächlich gehalten hatte und zog in die höheren Regionen ein, in das Gebiet der Theologie und der Wissenschaft überhaupt, denn die Theologen und Gelehrten waren ja vorzugsweise auf Schriftforschung und Ausbildung der Lehre gewiesen. Nun traten also Männer, wie Wiklef, Huß, Hieronymus von Prag, mehrere große französische Theologen und Diejenigen auf, mit denen wir uns besonders beschäftigen werden. Diese Männer zeichnen sich dadurch aus, daß sie, von dem Mittelpuncte des Geistes und der Lehre ausgehend, nicht bloß einzelne Gebrechen, sondern den ganzen verderbten Zustand der Kirche ins Auge fassen, daß sie den Grund davon nicht in Aeußerlichkeiten und besondern Mißbräuchen, sondern im geistigen Gesammtzustande der Kirche finden und daher auf Erneuerung des Geistes und Lebens in allen seinen Richtungen hinarbeiten, und daß sie dieß bei lebendigem Eifer doch mit Besonnenheit und gründlicher Sachkenntniß thun. Da nun unterdessen im Laufe von vier Jahrhunderten der Widerspruch sich gegen alle verschiedenen Seiten

des kirchlichen Verderbnisses erhoben hatte und der Geist der Opposition durch alle Classen von den Niedrigsten bis zu den Höchsten und Gelehrtesten durchgedrungen war, trotz dem aber keine ernstlichen Anstalten zu gründlicher Verbesserung wahrgenommen wurden und der Klerus zum Theil immer tiefer sank, so konnte und mußte es geschehen, daß das Verlangen nach Reformation eine öffentliche Angelegenheit, eine Volkssache im vollesten Sinne des Wortes wurde, daß die großen abendländischen Concilien vorzugsweise und eifrigst im Angesichte von ganz Europa sich damit beschäftigten, daß die Reichstage vielfach und immer dringender auf diesen Punct zurückkamen, daß endlich von dem Rufe nach einer Verbesserung der Kirche an Haupt und Gliedern ganz Europa wiederhallte. Dieß ist weltkundiges Factum und dieses Factum mußte seine guten Gründe haben. Es ist kein Zweifel: das Bedürfniß der Reformation war da, es wurde tief, nachhaltig und allgemein empfunden; die negative Bedingung, unter der eine Reformation eintreten konnte, war erfüllt.

Aber es war auch, und noch weit mehr, ein Positives erforderlich, die vorbereitende Grundlage zu dem, was nun durch die Reformation wirklich ins Leben zu treten bestimmt war. Der Geist, der durch die Reformation neu ausgegossen werden und auf das Ganze übergehen sollte, mußte wenigstens in Einzelnen und in kleineren Kreisen schon vorhanden seyn, die reinere Auffassung des christlichen Glaubens, von der aus auch das Leben sich neu gestalten sollte, mußte sich schon wirklich in bestimmten Lebensbildungen angesetzt haben, aus denen dann, wenn auch nicht in äußerem, doch in innerem geschichtlichen Zusammenhang die reformatorische Theologie hervorging. Auch daran fehlte es nicht. Das, was das Eigenthümliche in der Ueberzeugung und Tendenz der Reformatoren ausmacht, obwohl es bei ihnen subjectiv fast durchgängig den Character des Originellen und aufs vollständigste den Character des Selbsterlebten hat, war doch nicht absolut neu; die Grundelemente dazu lagen im besseren Geiste der Zeit und waren von hervorragenden Männern schon bis zu einem hohen Grad ausgebildet; der Beruf der Reformatoren bestand nur darin, diese Elemente in dem rechten, alles beherrschenden Mittelpuncte des lebendigen Glaubens klar und überzeugend zusammenzufassen, das, was vorher nur Wunsch und Gesinnung gewesen, durch mächtige Thaten ins Leben einzuführen, und die bessere Theologie Einzelner zur Grundlage der Ueberzeugung einer großen Gemeinschaft zu machen.

Als die letzte, alles unter sich befassende Grundlage der Reformation können wir die Ueberzeugung betrachten: das Heil

kommt nicht von Menschen, sondern von Gott; die Grundrichtung, in der wir alle Reformatoren begriffen finden, concentrirt sich darin, alles Menschliche, möge es auch durch Ueberlieferung noch so ehrwürdig seyn und in der Kirche noch so hoch stehen, niederzubeugen vor Gott und Christo, Gott und dem Erlöser allein die Ehre zu geben, und aus dem christlichen Glauben und Leben alles auszuscheiden, was mit der Ehre Gottes und seines Wortes zu streiten schien, das unmittelbare oder nur durch Christus als den einigen und ewigen hohen Priester vermittelte Verhältniß des Menschen und der Gemeinde zu Gott wieder herzustellen. Diese Richtung finden wir auch bei den Vorläufern und zwar in der zwiefachen Beziehung der christlichen Erkenntniß und des christlichen Lebens, so daß auch bei ihnen schon das formelle wie das materielle Princip der Reformation deutlich hervortritt. Dasjenige nämlich, was durch diese Männer bestimmter und allgemeiner zur Anerkennung gebracht wird, ist einerseits die Nothwendigkeit, aller menschlichen Lehre und Ueberlieferung gegenüber auf die Schrift als das lautere Wort Gottes zurückzugehen und auf der Grundlage des richtig ausgelegten Gotteswortes und des lebendig angeeigneten Vorbildes der apostolischen Urkirche den Zustand des christlichen Glaubens und Lebens im Einzelnen und im Ganzen reiner und freier zu gestalten, und andererseits die alles religiöse Denken und sittliche Streben durchdringende Gewißheit, daß voller Friede mit Gott und wahre Seligkeit nicht entspringe aus irgend welchem menschlichen Thun oder aus kirchlichen Werken, sondern allein aus der in Christo geoffenbarten, in lebenskräftigem Glauben aufgenommenen göttlichen Gnade; daß der nächste und allein sichere Weg zu Gott nicht die Kirche und ihre, von menschlichen Zuthaten nicht freie, Satzung, sondern Christus, der Erlöser und Versöhner, und sein freimachender, in alle Wahrheit und Heiligung leitender Geist sey. An diese Grundlagen, die wir bei sämmtlichen Vorläufern der Reformation finden, schloß sich alles Uebrige an. Dieß wird die ganze nachfolgende Darstellung so vollständig nachweisen, daß es hier nicht weiter ausgeführt zu werden braucht. Nur darauf wollen wir hier noch aufmerksam machen, was in jedem der einzelnen Männer, die wir schildern werden, vorzugsweise zur Anschauung kommt.

Es liegt in der Natur der Sache, daß wir das, was das Characteristische der Reformatoren ausmacht, auch bei ihren Vorläufern finden, zwar nicht in derselben Fülle, Vereinigung und Harmonie, denn sonst wären sie selbst eigentliche Reformatoren, aber doch in gewissem Maaße und von gewissen Hauptseiten, denn eben dadurch sind sie Vorbereiter der Reformation. Wenden wir

dieß im Einzelnen an, so erhalten wir eine zwiefache Eintheilung. Bei den Reformatoren tritt uns entgegen und zwar, je allgemeiner einflußreich sie sind, desto mehr eine vollkommene Einheit und Durchdringung der Ueberzeugung und der That, des theologischen Denkens und des kirchlichen Handelns. Dasselbe finden wir beziehungsweise auch bei ihren Vorgängern, aber mit dem Unterschiede, daß bei den einen das kirchliche Handeln, bei den andern das theologische Forschen ein Uebergewicht hat; jene ersteren wirken mächtiger und aufregender und ihr Leben hat mehr dramatisches Interesse; diese letzteren halten sich stiller und in engeren Kreisen, aber ihre Erscheinung hat mehr theologische Bedeutung; jene haben im Kampfe gegen eine herrschende Uebermacht oft etwas Excentrisches, diese sind mehr concentrisch und innerlich; zu den ersteren gehören Huß, Hieronymus von Prag und Savonarola, zu den andern Johann von Goch, Johann von Wesel und Johann Wessel. Wir haben es hier mit diesen ruhigen und nach innen wirkenden theologischen Vorgängern der Reformation zu thun, die vorzugsweise, wenn wir die Niederlande mit inbegriffen denken, Deutschland angehören und sich ihrem ganzen Wesen nach als germanische Naturen erweisen. Unter diesen aber läßt sich ein weiterer Unterschied machen nach folgendem Gesichtspuncte: die Reformatoren vereinigen das Thetische und Antithetische, Position und Opposition in schöner Gleichmäßigkeit. Auch dieses zeigt sich bei ihren wahren Vorgängern, jedoch so, daß bei den einen die positive Begründung, bei den andern das Polemische überwiegt; das erstere ist der Fall bei Johann von Goch, das andere bei Johann von Wesel, die meiste Gleichmäßigkeit beider Elemente aber zeigt sich bei Johann Wessel. Endlich können wir sie noch nach einer andern Beziehung unterscheiden. Das, was durch die Reformation im Gegensatz gegen die scholastische Periode sich geltend machte, war eine lebendige Schrifttheologie. Zu dieser Schrifttheologie aber führte im Allgemeinen ein zwiefacher Weg, ein vorzugsweise wissenschaftlicher und ein vorzugsweise practischer, der Weg der Schule und der des Lebens; der erstere wurde angebahnt negativ durch die Bekämpfung und Verdrängung der Scholastik, positiv durch Erneuerung des Studiums der alten Sprachen und Literatur und durch die Herstellung eines nicht auf der Kirchen- und Schultradition, sondern auf dem reineren Grunde der Schrift ruhenden theologischen Denkens; der andere wurde angebahnt durch die reinere practische Mystik und überhaupt durch die von einem lebendigen Schriftgebrauch ausgehenden religiösen Anregungen unter allen Ständen, besonders auch unter dem Volke. So können wir die Vorgänger der Re-

formation, um von unten aufzusteigen, eintheilen in populär anregende und belebende, wie Gerhard Groot und die Brüder des gemeinsamen Lebens, practisch-mystische, wie Thomas von Kempen, gelehrt philologische, wie Agricola, Reuchlin und Erasmus, und eigentlich theologische, wie Johann von Goch und Johann Wessel. Diese Männer nun mit Ausnahme der philologischen Vorbereiter werden wir hier schildern, je nach ihrer Bedeutung für die Reformation mehr oder minder ausführlich. Und zwar in der Weise, daß wir im ersten Theile Johann von Goch und Johann von Wesel sammt den Männern ihrer Umgebung, die zum Theil auch sehr bedeutend sind, zusammenfassen, den zweiten Theil aber dem Johann Wessel, als dem theologisch Gewichtvollsten, ganz widmen mit Hinzuziehung der Brüder vom gemeinsamen Leben, aus deren Schule er hervorgegangen. Durch Johann von Goch wird uns besonders das Bedürfniß der Reformation in Beziehung auf den gesammten Geist und Zustand der Kirche anschaulich und die Principien der vorreformatorischen Theologie von practischer Seite; in Johann von Wesel zeigt sich uns hauptsächlich die Polemik gegen die Verderbnisse der Geistlichkeit und des Ablaßwesens; Johann Wessel gibt uns das Bild eines vorreformatorischen Theologen in der umfassendsten Bedeutung. Nehmen wir noch die Brüder vom gemeinsamen Leben hinzu, so vergegenwärtigt sich uns auch das populäre Hinwirken und die practisch-mystische Vorbereitung auf die Kirchenverbesserung, und es würden dann nur die philologischen Vorarbeiter hinzuzunehmen seyn, um diese Darstellung vollständig zu machen; aber diese sind, und zwar namentlich auch in neuerer Zeit, so vielfach geschildert, daß wir sie billig übergehen mögen. Wir beginnen also unsere Betrachtung mit Johann von Goch.

Erstes Buch.

Johann von Goch

oder

das Bedürfniß der Reformation in Beziehung auf den herrschenden Gesammtgeist der Kirche.

Johannes Gocchius, vir singulari eruditione, ac suo tempore nulli secundus, libertatis christianae propugnator acerrimus, interpres legis evangelicae diligentissimus, hunc nocturna versate manu, versate diurna.

CORNEL. GRAPHEUS.

Erster Theil.

Das Leben des Johann von Goch und sein theologischer Standpunct im Allgemeinen.

Erstes Hauptstück.

Lebensumstände.

Um das Verderben der kirchlichen Gemeinschaft in seinem tieferen Grunde und die wahren Heilmittel dagegen zu erkennen, dazu gehörten ernste, innerliche Männer von entschiedener, klarer, concentrirter Frömmigkeit. Ein solcher war Goch. Die Richtung seines Geistes ging mit voller Energie auf das Göttliche, aber nicht sowohl, wie es bei practischen und prophetischen Männern der Fall zu seyn pflegt, um es unmittelbar dem Leben einzuprägen, sondern mehr auf eine in sich gesammelte, ruhig beschauliche Weise. Von seinem Leben ist daher wenig zu sagen: es kommen darin starke äußere Veränderungen nicht vor; es verfloß in frommer Betrachtung und theologischem Denken als ein gottgeweihtes Stillleben, ungefähr wie das des Thomas von Kempen. Aber es war nicht ohne reiche Frucht für die Mit- und Nachwelt. Dieß wird die Darstellung seiner Theologie zeigen. Das Wenige aber, was von seinen Lebensverhältnissen überliefert ist oder von uns vermuthet werden kann, besteht in folgendem.

Johann Pupper wurde zu Anfang des 15ten Jahrhunderts in dem Städtchen Goch im Clevischen geboren [1]). Von sei-

1) Zwar bezeichnet Gesner (Biblioth. belg. p. 714.) unsern Goch als Brabänter, Fabricius (Biblioth. lat. med. et inf. aet. t. IV. p. 228.) als Belgam, und Guicciardini (Description de tous les Pais-bas. Arnh. 1613. p. 214.), nebst Gerius (in dem Anhang zu Cave hist. litt. t. II. p. 187.) als Mechliniensem; allein die constante

nem Familiennamen Pupper scheint er selbst wenig Gebrauch gemacht zu haben, dagegen wird er nach der Sitte der Zeit gewöhnlich nach seinem Geburtsorte Johann von Goch genannt. Die Familie, aus der er stammte, ist uns nicht näher bekannt; vornehm mag sie nicht gewesen seyn. Ebenso wenig wissen wir etwas Bestimmtes über seine Jugendbildung. Wir können die Lücke nur durch Vermuthungen ausfüllen. Goch zeigt sich in seinen Schriften als einen Mann von nicht gewöhnlicher theologischer Bildung: er ist mit der Schrift vertraut, in den lateinischen Kirchenvätern, namentlich Hieronymus und Augustinus belesen, mit den Lehren der scholastischen Theologen, besonders des Thomas und seiner Schule, wohl bekannt, er besitzt zugleich eine große Sicherheit in der Bestimmung der Begriffe und Gewandtheit in deren dialectischer Entwickelung. In der gangbaren Sprache der Gelehrten drückt er sich, wenn auch nicht glänzend [1]), doch gut und klar und mit vorzüglicher Präcision aus, er versucht sogar eigenthümliche Etymologien, und zeigt sich überhaupt als ein nach Maaßgabe der Zeitverhältnisse tüchtiger Gelehrter. Dieß Alles setzt Schule voraus. Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß Goch gute Bildungsanstalten besuchte. Es frägt sich nur, welche? Ueber die Schule, der er den ersten Unterricht zu verdanken haben mochte, fehlt es uns ganz an sicheren Spuren. Es liegt indeß nicht ferne, anzunehmen, daß es eine Anstalt der Brüder vom gemeinsamen Leben war. Die Fraterhäuser und ihre Schuleinrichtungen waren damals weit in Niederdeutschland verbreitet. Der Geist, den Gochs Schriften athmen, entspricht der in diesen Schulen herrschenden Richtung. Goch selbst handelt mehrfach mit Liebe und Verehrung von dem

---

Benennung von Goch und die zuverlässigsten alten Angaben deuten auf das Städtchen Goch als Geburtsort hin. Die Verlegung der Geburtsstätte nach Mecheln entsprang daraus, daß Goch in dieser Stadt einen großen Theil seines Lebens zubrachte. Belgam nennt ihn Fabricius wohl nur überhaupt als Niederländer. Die Stadt Goch liegt im Herzogthum Cleve nicht weit von der Stadt Cleve selbst, oberhalb Gennoch an dem Flüßchen Niers. Sie gehörte zu der Zeit, da Goch geboren ward, den Herzogen von Geldern, wurde aber im J. 1473 dem Haus Cleve, zur Entschädigung für Kriegsausgaben eigenthümlich überlassen. Es wurde damals, weil die Bürger sich nicht zur Huldigung verstehen wollten, ein (jetzt verwüstetes) Kastell angelegt. Im J. 1599 und 1622 wurde die Stadt von den Spaniern, 1625 von den Holländern erobert. Gegenwärtig gehört sie zur preußischen Rheinprovinz.

1) Auch Grapheus, sonst ein großer Verehrer Gochs, sagt von ihm in einer Vorrede: Mirabar, id aetatis hominem, tametsi *stilo incultiori*, tantum potuisse. *Walch* Monim. med. aev. vol. II. fasc. 1. Praef. p. XIII.

gemeinsamen Leben (der vita communis)[1]), obgleich er den Begriff desselben nicht auf die mit diesem Namen bezeichneten Brüderschaften beschränkt. Er soll auch mit einem anderen, noch gelehrteren und berühmteren, Zögling dieser Anstalten, mit Johann Wessel, befreundet gewesen seyn. Ja wir haben eine Spur, daß er später selbst eine Zeit lang der Genossenschaft vom gemeinsamen Leben angehörte. Dieß alles gibt uns jedoch nur Wahrscheinlichkeit und führt in keinem Fall auf eine bestimmte Localität. Mehr Zustimmung dürfte eine Vermuthung über seine Universitätsstudien finden. Eine hohe Schule zu besuchen, brachte bei allen Gelehrten, namentlich bei Theologen, die Gewohnheit der Zeiten mit sich; die philosophisch-theologische Bildung Gochs läßt uns auch nicht daran zweifeln. Zwar finden wir Goch nicht im Besitze der Magisterwürde[2]), die man von Universitäten mitzubringen pflegte, allein es mögen damals viele die hohen Schulen ohne diesen Titel verlassen haben, und nur bei einem so ausgezeichneten Manne, wie Goch, konnte dieß etwas Auffallendes haben. Studierte aber Goch auf einer höheren Schule, so lagen ihm besonders drei Universitäten zur Wahl vor: der Nähe wegen die alte, durch mehrere vielgenannte Lehrer ausgezeichnete Anstalt zu Köln und die neugestiftete Universität Löwen, des Ruhmes und der Bedeutung wegen aber die noch von Jünglin-

1) Z. B. Dialog. de quat. erroribus. cap. 22. Walch. Monim. vol. I. fasc. 4. p. 225 sqq. De libertate christiana. Lib. II. cap. 52.

2) Diese Notiz gibt uns auf eine, wie es scheint ganz glaubwürdige, Weise ein ungenannter Mann, der sich in Mecheln nach gochischen Schriften umgethan hatte, in einem Briefe bei Walch (Moniment. med. aev. vol. I. fasc. 4. praefat. p. XXXIII.) mit den Worten: Sed ut ad *Gochium* nostrum redeamus, demirari nunquam satis possum, qui fieri potuit, ut unus ille sic divino lumine illustraretur, tam aereo et indocto seculo, ut solemnium doctorum errores tam audenti pectore confutaret et refelleret, *cum gentilem illam duarum litterarum M. N.* [Magister noster] *adsalutatiunculam scholis non deportasset*, id quod testantur, qui etiamnum vivunt apud Mechlinienses, Gochianae vitae et status probe gnari. Daß Goch den Magistertitel nicht von Universitäten davon getragen, könnte man allerdings auch so deuten, als ob er gar nicht auf Universitäten gewesen wäre. Allein offenbar liegt darin vielmehr das Entgegengesetzte: denn wie konnte man doch sagen, er habe diesen Titel nicht von Schulen d. h. natürlich hohen Schulen mitgebracht, wenn er auf solchen Schulen gar nicht war? Hätte der Verfasser sagen wollen, Goch habe gar nicht studiert, so hätte er sich anders ausdrücken und nicht gerade die Erlangung der Magisterwürde hervorheben müssen. So wie uns die Worte vorliegen, enthalten sie vielmehr einen indirecten Beweis für das Universitätsstudium Gochs, und zwar, wenn man den Plural scholis urgiren wollte, für ein Studium auf mehreren hohen Schulen, wie wir es oben angenommen. Das letztere könnte jedoch gewagt scheinen, da der Plural auch eine unbestimmte Bezeichnung des Universitätsstudiums überhaupt seyn kann, wie wir wohl auch von jemanden sagen: er ist auf Schulen oder Universitäten gewesen, wenn er auch nur auf einer war.

gen und Männern aus allen europäischen Ländern besuchte Mutteranstalt der philosophischen und theologischen Studien, Paris, der Hauptschauplatz derjenigen wissenschaftlichen Bestrebungen, die unsern Goch interessiren konnten. Von Köln kommt in seinen Schriften nicht die geringste Spur vor; auch der Name wird nicht einmal genannt. Die Hauptblüte von Köln war auch schon vorüber. Dagegen spricht er von Löwen und Paris und behandelt die Verhältnisse dieser Universitäten als ihm bekannte. Von Löwen erwähnt er einen Streit, den der, auch mit Johann Wessel befreundete, Theologe Heinrich von Zomeren über das künftige Zufällige mit den meisten übrigen Gliedern der Hochschule geführt [1]). Nun kam zwar Heinrich Zomeren erst im Jahr 1460 als Domherr und Professor von Paris nach Löwen und um diese Zeit war Gochs Studienperiode längst vorüber, da er schon seit 1451 dem Priorate Thabor in Mecheln vorstand; allein die Erwähnung der Universität könnte immer darauf hindeuten, daß er ihr von einem früheren Aufenthalte her befreundet war und daher auch an ihren späteren Schicksalen lebhafteren Antheil nahm. Noch stärker aber ist die Wahrscheinlichkeit für Paris. Einmal schon, weil überhaupt die meisten strebenden Jünglinge, namentlich auch aus den Niederlanden, nach Paris zu gehen pflegten; sodann weil Paris mehrfach und mit Angabe bestimmter Verhältnisse, von denen sich Goch in Paris selbst unterrichtet zu haben scheint, von ihm genannt wird [2]); endlich weil Goch einige Male von Johann Gerson ohne irgend einen Beisatz als dem „Kanzler" spricht [3]), was zwar auch aus der allgemeinen Berühmtheit jenes historisch gewordenen Kanzlers der Universität Paris erklärt werden könnte, aber doch am natürlichsten so gedeutet wird, daß Goch von dem eigenen früheren Aufenthalte in Paris an diese einfachste, an Ort und Stelle gangbare, Bezeichnung des großen Theologen gewöhnt war. Zum Lehrer freilich könnte unser Goch den edlen Gerson nicht wohl gehabt haben, denn dieser kehrte von der Kostnitzer Kirchenversammlung, wo er eine so große Rolle gespielt hatte, nicht wieder nach Paris zurück, sondern starb zu Lion 1429, daß aber Goch vor dem Beginn jener Kirchenversammlung 1414 schon in Paris gewesen seyn sollte, ist sehr unwahrscheinlich. Indeß sprach man in den nächsten Jahrzehnten zu Paris gewiß noch viel von dem „Kanzler", und die Nachwirkung seiner Lehre und Schriften dauerte

1) De libertate christiana. Lib. I. cap. 26.
2) De libert. christ. L. I. cap. 17. 18.
3) De libert. christ. L. II. cap. 52. in fine.

noch lange fort. Was die theologische Denkweise und Methode Gochs betrifft, so findet sich darin zwar meines Bedünkens nichts, was uns bestimmt auf eine Bildung in Paris hinführte, aber noch weniger etwas, das uns daran könnte zweifeln lassen.

In historisch bestimmter Wirksamkeit kommt uns Goch zuerst im Jahr 1451 vor, da er ein Priorat von Kanonissinnen in Mecheln gründete. Diesen Act setzen wir ungefähr in das 50ste Jahr seines Alters oder etwas früher. Zwischen dieser Zeit aber und der Studienperiode wird wohl ein nicht unbedeutender Zeitraum in der Mitte gelegen haben. Denn obwohl es damals vorkam, daß die Studienperiode sich bis ins höhere Mannesalter verlief, so war dieß doch nicht das Gewöhnliche und ist daher auch bei Goch nicht das Wahrscheinliche. Wie Goch die Zwischenzeit zubrachte, darüber fehlt es uns an bestimmten Nachrichten. Es wird uns ein Johann von Goch neben Gottfried von Kempen als erster Vorsteher des um 1448 gegründeten Hauses der Brüder vom gemeinsamen Leben zu Harderwyk genannt[1]): es ist am natürlichsten anzunehmen, daß dieß unser Goch war, und der Zeit nach würde es keine Schwierigkeit haben. Durch seine, Gottfrieds von Kempen und des Schulrectors, Hermann von Schurrenburgh gemeinsame Bemühungen soll das Fraterhaus zu Harderwyk in bedeutende Blüte gekommen seyn. Sicherer wissen wir, daß Goch in dieser Zeit Priester wurde, also wohl auch als solcher wirkte, vielleicht zu Sluys[2]) in Flandern, denn von dort aus brachte er die ersten Jungfrauen nach dem von ihm gestifteten Priorate Thabor in Mecheln. Jedenfalls beginnt mit dieser Stiftung seine spätere, etwas bekanntere Lebensperiode, in die wir auch das für uns Wichtigste, die Abfassung seiner Schriften zu setzen haben.

Um die Stellung Gochs im Leben und zum Theil auch seine Richtung als Schriftsteller zu verstehen, haben wir hier zunächst ein Wort über die Oertlichkeit seines Wirkens und deren kirchliche Verhältnisse zu sagen. Die Stadt Mecheln[3]), in einer frucht-

1) Delprat die Brüderschaft des gemeinsamen Lebens, übersetzt von Mohnike. Leipzig 1840. S. 58.

2) Es gibt zwei Orte Namens Sluys, einen kleineren im südlichsten Theile des wallonischen Flandern an der Maas, und einen bedeutenderen, durch Festigkeit ausgezeichneten, im holländischen Flandern (Sluys, Sluis, Schleuß, Slusae, l'Ecluse) in der Nähe von Brügge und Middelburg gelegen. Das letztere in der Kriegsgeschichte berühmte Sluys ist wohl hier gemeint, da es nicht genauer bezeichnet, sondern als ein bekannter Ort vorausgesetzt wird.

3) Das Beste, was man zur Specialgeschichte von Mecheln hat, ist: Cornel. van *Gestel* Historia sacra et prof. Archiepiscopatus Mechliniensis. Hag. Com. MDCCXXV. fol.

baren, von der Dyle durchströmten, Ebene im Herzen von Brabant gelegen, erhob sich frühe von geringen Anfängen zu bedeutendem Umfang und Ansehen. Sie wird urkundlich schon unter den Karolingern genannt, wo zu Pipins Zeit ein Graf Ado als fränkischer Lehnsträger in Mecheln vorkommt [1]). Bei der Theilung des Reiches unter Lothar im J. 870 fiel die Stadt an Karl den Kahlen, also zu Frankreich. Karl der Einfältige übergab sie im J. 915 der Kirche von Lüttich; die Bischöfe von Lüttich aber setzten als ihre Vögte in Mecheln das Geschlecht der Bertholde (Berthoud), Dynasten von Grimberg, ein [2]). Unter dieser kirchlichen Herrschaft blieb die Stadt über vier Jahrhunderte. Im J. 1333 brachte sie Ludwig von Nevers, Graf von Flandern, für sich und seine Nachkommen um hohen Kaufpreis an sich. Aber schon bald nachher im J. 1346 trat sie der Graf von Flandern an Johann III., Herzog von Brabant, ab [3]). Endlich kam Mecheln im J. 1369 durch Heirath an Philipp den Kühnen von Burgund und blieb nun längere Zeit unter burgundischer Herrschaft [4]), bis sie auch wieder durch Heirath, nämlich durch Vermählung der Tochter Karls des Kühnen Maria mit Maximilian, in den Besitz des österreichisch-spanischen Hauses überging. Die kirchlichen Verhältnisse betreffend, so wird die Gründung des Christenthums in Mecheln auf den heiligen Lambert [5]) und nächst ihm auf den heiligen Rumold († 775) [6]) zurückge-

1) B. Gestel S. 1 ff.
2) Ebendaselbst S. 13 ff.
3) Ebendas. S. 17.
4) Ebendas. S. 18 ff.
5) Der heil. Lambert oder Landebert, von vornehmen Aeltern zu Mästricht geboren, Bischof in derselben Stadt, soll viel zur Ausbreitung des Christenthums in jenen Gegenden zum Theil in Verbindung mit Willibrod beigetragen haben, und am 17ten Sept. 708 oder 709 als Märtyrer gestorben seyn. Er wurde als Schutzpatron von Lüttich verehrt. Sein Leben ist beschrieben von Gottschalk, Diacon zu Lüttich bei Mabill. Annal. Ord. Ben. Sec. 3. Sodann Canis. Lect. antiq. T. II. pars I. p. 135. Hist. Lit. de la Fr. T. IV. p. 58. Acta SS. T. V. Sept. p. 518. Gallia christ. nov. T. III. p. 827.
6) Der heilige Rumold war entweder ein Schotte (Chronicon Cameracense: Apud Maslinas quoque Monasterium est Canonicorum, ubi quiescit preciosus Martyr Rumoldus genere *Scotus*, qui vitam heremiticam ducens inibi martyrisatus est) oder, wie man vielleicht mit größerer Wahrscheinlichkeit behauptet (s. Jon. Sollerii Acta S. Rumoldi, Antw. 1718. fol.), ein Angelsachse, nach einigen Angaben von vornehmer Geburt. Er zog sich frühe von der Welt zurück und führte ein einsam ascetisches Leben. Dem Zuge folgend, der damals nicht wenige fromme Männer unter den Angelsachsen zu den verwandten Stämmen über das Meer führte, ging er als Missionär nach Niederdeutschland, schloß sich der Thätigkeit des heil. Willibrod an, wurde zum Bischof ohne bestimmten Sitz geweiht und soll am 24sten Juni 775 von zwei Männern, die er durch

führt. Dem letzteren, der als Hauptstifter der dortigen Gemeinde und als Schutzpatron von Mecheln verehrt wurde, war die schöne gothische Kathedrale geweiht, deren Bau gegen Ende des 12ten Jahrhunderts begonnen und gegen Ende des 15ten vollendet wurde. Die Stadt war in kirchlichen Dingen anfänglich, und zwar zuverlässig seit dem 11ten Jahrhundert dem Bischof von Cambray untergeben [1]). Dieß Verhältniß dauerte bis zum J. 1559, wo Mecheln durch Papst Paul IV. zum erzbischöflichen Sitze mit einem bedeutenden Sprengel erhoben ward. Die Reihe der Erzbischöfe eröffnete Antonius Perrenot, später hochberühmt unter dem Namen des Cardinals Granvella [2]).

Aber auch ehe Mecheln erzbischöflicher Sitz wurde, war es stets mit Geistlichen und Mönchen reich gesegnet. Eine Stadt, die vierhundert Jahre lang unter dem Krummstab stand, konnte daran keinen Mangel haben. Die Mutterkirche des heil. Rumold hatte Pröpste, in deren Reihe wir Glieder der angesehensten Familien finden [3]); unter ihnen fungirten Dekane und eine zahlreiche Klerisei. Außerdem blühten noch andere Kirchen in Mecheln und viele benachbarte Landgemeinden [4]) standen mit der Stadt in kirchlichem Verbande. Besonders zahlreich aber waren die Klöster und frommen Vereine, sowohl für Männer, als für Frauen. Da auch Goch hierzu mitwirkte, so wollen wir einen Ueberblick der geistlichen Associationen geben, der zugleich ein Beitrag zur Characteristik der Zeit ist. Bis zu Ende des 15ten Jahrhunderts finden wir an Mönchsvereinen [5]) in Mecheln außer einer Commenthur des deutschen Ordens, deren Sitz seit dem J. 1198 das sogenannte Pitzenburgische Haus war, ein Kloster der Minoriten seit 1231, der Carmeliter seit 1303 (nachdem sie sich schon 1254 in der Stadt festgesetzt), der Augustiner-Eremiten seit 1305, der Alexianer ebenfalls seit 1305, und ein Fraterhaus der Brüder vom gemeinsamen Leben, gegründet 1490 und im 16ten Jahrhundert von dem Erzbischof Matth. Hovius in ein erzbischöf-

---

seine freimüthigen Strafreden gegen sich aufgebracht, ermordet worden seyn. Vergl. über ihn außer der oben angeführten Hauptschrift von Sollier, besonders Hist. littér. de la France, t. IX. p. 338. Gallia christ. nova, t. V. p. 9. Acta Sanctor. Jul. t. I. p. 169. Buttler Leben der Väter und Märtyrer, deutsche Uebers. B. 9. S. 15.

1) Van Gestel S. 24.

2) S. über ihn und die nachfolgenden Erzbischöfe: van Gestel S. 49—66.

3) Die älteren Pröpste von St. Rumold sind aufgezählt bei van Gestel S. 40., die Dekane S. 41.

4) Sie sind namhaft gemacht bei van Gestel S. 86—131.

5) Eine Uebersicht der Männerklöster in Mecheln gibt van Gestel S. 71—79.

liches Seminar verwandelt [1]). Dazu kommen zahlreiche Frauengemeinschaften, und zwar sind bis zu Ende des 15ten Jahrhunderts folgende [2]) aufzuzählen: die Propstei Lilienthal (Leliendael, Praepositura vallis liliorum), das vornehmste und reichste unter den Frauenklöstern, zum Prämonstratenser-Orden gehörig, gestiftet ums J. 1231, in der Folge mit vielen Geschenken und bedeutenden Besitzungen begabt; das Kloster Berg Sion (Laeti Mons, Blydenbergh), von Victorinerinnen bewohnt, welche von frühester Zeit, angeblich seit der Stiftung des Christenthums in Mecheln angesiedelt, zuerst nach der Regel des heil. Augustin lebten, dann an die des heil. Victor sich anschlossen; das Priorat Bethania, ein Verein von Kanonissinnen des heil. Augustin, zum Kapitel von Windesem gehörig, gestiftet um 1421; und das Priorat Muysen, für Cistercienserinnen, seit 1380. Eine wichtige Stelle neben diesen eigentlichen Klosterstiftungen behaupten zugleich die Frauenvereine, welche einen minder klösterlichen Character oder einen vorzugsweise practischen und wohlthätigen Zweck hatten. Solche Gemeinschaften gingen bekanntlich zahlreich aus dem eigenthümlichen Sinn und den besondern Bedürfnissen des Mittelalters hervor, um das zu leisten, was jetzt durch Hospitäler, Krankenhäuser, wohlthätige Frauen- und Männervereine der verschiedensten Art bewirkt wird. Mecheln hatte von dieser Art aufzuweisen: eine sehr bedeutende Beguinen-Niederlassung (Beginasium), welche, um das J. 1249 außerhalb der Stadt gegründet, selbst allmählig zu einer kleinen mit Mauern umgebenen Stadt heranwuchs [3]); ein Haus der Siegefrauen (Sieckelieden, Virgines leprosae), welche, wie es scheint, aus Veranlassung der Verbindung mit dem Morgenlande durch die Kreuzzüge um 1209 eingeführt wurden; eine Stiftung der Jungfrauen vom Krankenhaus der heil. Maria, besonders für die Besorgung armer Kranken, seit Anfang des 13ten Jahrhunderts; ein Haus der schwarzen Schwestern (Sorores nigrae), so benannt von ihrer schwarzen Kleidung, nach der Regel Augustins lebend und besonders zur Pflege ansteckender Kranken bestimmt, seit 1465.

Alles dieß zusammen drängt uns das Resultat auf, daß das alte Mecheln recht eigentlich eine Mönchsstadt war, und daß

---

1) Van Gestel S. 79.

2) Van Gestel S. 79—86.

3) Anfänglich wohnten die Beguinen in einer Straße, die von ihnen benannt war, später bauten sie sich außerhalb der Stadt: Curiam, officinas et habitacula, tanto successu, ut habitatio earum nonnullis certaret cum oppidulis, muroque includeretur lateritio, et numerus earum esset *aliquot millium*. V. Gestel p. 79.

es in dieser Beziehung auch unter den reichlicher ausgestatteten Orten des Mittelalters hervorragte [1]). Daraus erklärt sich aber wieder, daß das Mönchsleben mit allen seinen Verpflichtungen, daß der ganze Standpunct des Mönchthums für unsern Goch ein so überaus wichtiger Gegenstand der Betrachtung und schriftstellerischen Behandlung seyn konnte. In einer Mönchswelt lebend, war er durch die Gewalt der Umgebung stets auf die Würdigung derselben hingewiesen. Dabei verhielt sich aber Goch zum Klosterleben in zwiefacher Weise: einerseits griff er selbst fördernd in dasselbe ein, insofern es den Bedürfnissen und dem Standpuncte der Zeit gemäß sein Gutes hatte, andererseits wußte er es auch aus dem tieferen Geiste einer evangelisch-freien und lebendigen Frömmigkeit seinem eigentlichen Werthe nach vollkommen zu würdigen und begegnete der falschen Schätzung und den Ausartungen desselben auf die entschiedenste und kräftigste Weise. Er griff in die Entwickelung desselben ein, indem er selbst der Urheber einer klösterlichen Stiftung, des Priorates Thabor, wurde. Hierüber wird uns in der Geschichte des Erzbisthums Mecheln folgendes berichtet [2]): „Das Priorat Thabor der Kanonissinnen des heil. Augustin nahm seinen Anfang im J. 1451; es gründete aber dasselbe Johann Pupper, Priester aus Goch in Cleve, für 8 Jungfrauen, die sich dem Dienste Gottes widmen wollten; er kaufte zu diesem Zweck das Wilderenhaus [3]), wie es damals hieß, in der Nähe der Stadtmauern, wo diese Jungfrauen zu Ehren des heil. Erlösers auf dem Berge Thabor nach der Regel des heil. Augustin ein frommes Leben führen sollten; aber da in den niederländischen Unruhen ihr Kloster zerstört und vom Feuer verzehrt worden war, kauften sie sich ein anderes Haus im J. 1567 innerhalb der Ringmauern der Stadt, wo sie noch jetzt wohnen; zwar wurden sie auch von da im J. 1580 vertrieben, aber nach 6 Jahren kehrten sie zurück und richteten ihre Wohnung für klösterliche Zwecke noch vollständiger ein. Diese Jungfrauen stehen, wie auch die Victorinerinnen von Sion (Blydenbergh) unter einem Ordinarius. Unter andern ausgezeichneten Männern hatte dieses Kloster auch zum Rector den Dr. Simon Verepäus, der sich durch Schriften berühmt gemacht hat; derselbe wurde in den niederländischen Unruhen von den Calvinisten ver-

1) Wohl nicht ohne Beziehung hierauf vergönnte der Papst Nicolaus V. im J. 1450 — ein Jahr vorher, ehe Goch seine Frauenstiftung dort gründete — der Stadt Mecheln ein Jubiläum und nannte sie bei dieser Gelegenheit die „glückselige."

2) Van Gestel S. 81.

3) Praetorium Wilderense.

trieben, die Stadt Herzogenbusch aber, die dem katholischen König und der orthodoxen Religion treu blieb, nahm ihn freundlich auf und ehrte ihn durch ein Kanonikat bei der Kathedrale des heil. Johannes, in welcher Würde er 1598 starb." Hiermit ist noch zu verbinden, was Foppens [1]) erzählt, daß Johann Goch die ersten Jungfrauen aus dem Hause der heil. Maria Magdalena zu Sluys in Flandern nach Mecheln verpflanzt habe, und daß unter seiner eifrigen Fürsorge die neue Gemeinschaft aufs beste gediehen, ja schon bis zu einer Zahl von 60 Jungfrauen angewachsen sey. Aus beiden Berichten ergibt sich, welche Stellung und Bedeutung die von Goch gestiftete Anstalt hatte, und mit welchem Eifer er selbst sie pflegte. Aber diese Theilnahme an einem klösterlichen Institute hinderte ihn auf der andern Seite nicht, in Dingen des Mönchslebens vollkommen klar zu sehen, und da er fast in allen seinen Abhandlungen irgendwie auf diesen Punct zurückkommt, so werden wir vielfach Gelegenheit haben, auch dieses sein ebenso freies als tiefeindringendes Urtheil über eine der wichtigsten Erscheinungen damaliger Zeit vollständig darzulegen.

Goch bekleidete die Stelle eines Rectors oder Beichtvaters der Frauen zu Thabor 24 Jahre. Er starb den 28sten März 1475, also 14 Jahre vor Wessel und 4 Jahre vor der Verurtheilung Johanns von Wesel. Seine Reste wurden in der alten Kirche des Stiftes von Thabor beigesetzt, welches sich damals noch außerhalb der Mauern von Mecheln befand. Einige Gelehrte, namentlich Conrad Gesner [2]), wollen, daß er Wessel überlebt habe und noch 1490 am Leben gewesen sey, allein diese Angabe hat gegen die andre bestimmtere [3]) wenig Wahrscheinlichkeit.

Auf der Grundlage der dürftigen Nachrichten über das Leben Gochs würde es schwer seyn, eine auch nur einigermaßen befriedigende Characteristik von ihm zu geben. Desto deutlicher tritt uns sein geistiges Bild aus seinen Schriften entgegen. Und zwar stellen sich hier folgende Grundzüge seines Wesens hervor: Goch war ein Mann von großer Innerlichkeit, von Tiefsinn und Scharfsinn, von lebendiger Frömmigkeit, verbunden mit feiner eindringender Dialectik; er wußte die Erscheinungen des kirchlichen Lebens in ihrer Wurzel zu fassen, aber es fehlte ihm auch nicht an einem scharfen und richtigen Blick in das Leben

1) Joh. Franc. *Foppens* Biblioth. Belg. Brux. MDCCXXXIX. Tom. II. p. 714 et 715.

2) S. Walch. Monim. med. aev. Vol. I. fasc. 4. Praef p. XVIII.

3) Diese wird namentlich von einem sehr zuverlässigen Zeugen, Grabens, ausgesprochen in der Vorrede zu einer Schrift Gochs. S. *Walch.* Monim. med. aev. Vol. II. fasc. 1. Praef p. XIV. und Vol. fasc. 4. p. XVIII. XIX. Praef

Seine Gemüthsneigung zog ihn mehr zur stillen Betrachtung hin, und sein Umgang mit Frauen mag ihm etwas Mildes und Zartes gegeben haben, aber durch die offen und frei ausgesprochenen Resultate seiner Betrachtung griff er doch zugleich fruchtbringend und reformatorisch in die Wirklichkeit ein. Zunächst war es ihm um religiöse und geistige Befriedigung durch positive Wahrheitserkenntniß zu thun, aber wo er bei seiner Wahrheitsforschung auf herrschende Irrthümer stieß, da sprach er sich aufs klarste und unumwundenste, mit dem Ernst und Eifer der Liebe dagegen aus. Minder gelehrt und umfassend, auch minder activ und reformatorisch als sein Freund Wessel, ist er dagegen tiefer und inniger als dieser und mehr von einer edleren Mystik ergriffen. Vergleichen wir ihn aber mit Thomas von Kempen oder ähnlichen, so hat er wieder weniger mystische Elemente und dagegen mehr dialectische und wissenschaftliche Durchbildung, mehr Klarheit und Schärfe, überhaupt mehr Theologie und zugleich einen entschiedeneren Eifer für die unmittelbare Umgestaltung des religiösen und kirchlichen Lebens.

Dieß alles wird dem Leser schon einleuchten, wenn wir zunächst den theologischen Standpunct Gochs im Allgemeinen schildern.

Zweites Hauptstück.

Gochs theologischer Standpunct im Allgemeinen.

Da es Hauptaufgabe der biographischen Darstellung ist, eine geschichtliche Person sowohl aus sich selbst, als aus dem Verhältnisse zu ihrer Zeit zu erklären, das geistige Leben eines bedeutenden Theologen aber immer ein sehr beziehungsreiches ist, so scheint, um die Stellung Gochs und der ihm geistesverwandten Männer zu würdigen, zuerst eine allgemeine Orientirung erforderlich. Diese darf aber um so eher etwas ausführlicher seyn, da sie zugleich den Standpunct der reformatorischen Theologen des 15ten Jahrhunderts überhaupt bezeichnet.

Sehen wir zunächst auf das Allgemeinste, so gehört Johann von Goch der abendländischen Theologie an; es hatte sich aber schon im frühen Alterthume die christliche Theologie so entwickelt, daß vermöge des verschiedenen Characters der

Völker und anderer mitwirkender Umstände unter den Morgenländern, namentlich unter den Griechen mehr die theoretischen und speculativen Bestandtheile des christlichen Dogmas, die Lehre von Gott und seinem inneren Wesen sowie von der Person Christi, zur Ausbildung kamen, unter den Abendländern dagegen die practischen, unmittelbar ins Leben eingreifenden, die Lehre von der Sünde und Gnade, von der Erlösung und Heiligung. Diese eigenthümliche Richtung erhielt die abendländische Theologie schon durch den ersten lateinisch schreibenden Kirchenlehrer *Tertullian*, auf eine eminente und höchst nachhaltige Weise aber wurde sie ihr eingeprägt durch *Augustin*. Tertullian hatte sich hierbei zugleich ausschließend und polemisch verhalten gegen die Philosophie; so auch seine nächsten Nachfolger. *Augustin* dagegen, selbst philosophisch und dialectisch gebildet, wollte auch den Anforderungen der Speculation genügen: er strebte — und dadurch war er eine auch wissenschaftlich so bedeutende Erscheinung — nach einer Versöhnung des Glaubens und Erkennens, der Autorität und des philosophischen Denkens, doch so, daß die practischen und kirchlichen Glaubensinteressen das Bestimmende waren. Seine Theologie wurde der Grundtypus der ganzen mittelalterlichen Entwickelung; sein Grundsatz, daß das Glauben dem Denken nothwendig vorangehe, aus dem Glauben aber ebenso nothwendig das Denken sich erzeuge, wurde die principielle Basis der bedeutendsten Gestaltungen der Scholastik. Indeß trat, da später das Mittelalter neue philosophische Anregungen empfing und namentlich die *aristotelische Philosophie* mächtiger einwirkte, das *theoretische* und *speculative Interesse* wieder stärker hervor, und wurde, besonders nachdem der Aristotelismus, der selbst auch dem Theoretischen ein unverhältnißmäßiges Uebergewicht gab, den umfassenderen und dem Geiste des Christenthums inniger verwandten Platonismus verdrängt hatte, in der *Scholastik* dermaßen dominirend, daß die practische Seite des Christenthums wesentlich beeinträchtigt wurde. Eine Reaction konnte nicht ausbleiben. Das dem Christenthum eigenthümliche, der abendländischen Theologie von Haus aus einwohnende und von ihrem Hauptrepräsentanten ihr so tief eingeprägte *practische Interesse* mußte sich wieder kräftig geltend machen und der einseitig theoretisirenden Scholastik kämpfend entgegenstellen. In dieser Richtung finden wir alle die Männer begriffen, welche die Reformation anbahnen halfen, und namentlich auch unsern *Goch*, bei dem zugleich der Zusammenhang dieser Richtung mit dem biblischen und augustinischen Character seiner Theologie nicht zu verkennen ist.

Goch gehört aber nicht bloß der abendländischen, er gehört noch näher der mittelalterlichen Theologie an und zwar in ihrem Uebergang zur reformatorischen. Wollen wir ihm hier seinen Standort bestimmter anweisen, so müssen wir auch auf das Wesen und die Gestaltungen der mittelalterlichen Theologie zurückgehen. Das Wesen dieser Theologie ist, daß sie auf der kirchlichen Ueberlieferung ruht, aber das Ueberlieferte nicht bloß äußerlich aufnimmt, sondern innerlich belebt und zum Bewußtseyn bringt. Diese innerliche Aneignung und Belebung des Ueberlieferten konnte aber auf zwiefache Weise erfolgen, entweder im Gemüth, durch das Organ des Glaubens und der Liebe, oder im Gedanken, durch Zergliederung der Begriffe, durch das Organ der Dialectik. Daraus erwuchsen die beiden Hauptrichtungen des Mittelalters, die Mystik und Scholastik. Sobald aber diese als ausschließende Gegensätze auseinander getreten waren, konnte auch das Streben nach Versöhnung derselben nicht ausbleiben und es trat durch die Victoriner die dem augustinischen Standpunct wieder vollständiger entsprechende Richtung hervor, welche von der Grundlage des Glaubens und der Liebe ausgehend, zur Speculation fortschritt und auch die Mystik speculativ und systematisch behandelte Jede dieser Richtungen entsprang aus einem wesentlichen Bedürfniß und hatte in der Oekonomie des Ganzen ihre unverkennbaren Verdienste. Die Mystik, vorzugsweise von den germanischen Nationen gepflegt, erhielt unter den Völkern die Lebensfülle des christlichen Geistes und dessen thätige Beziehungen; die Scholastik, mehr den romanischen Nationen angehörig, sorgte für die formelle Durchbildung der christlichen Gedanken und für dialectische Uebung der Schule, die Vermittelung war unentbehrlich, damit beides wesentlich Zusammengehörige und sich Ergänzende nicht völlig auseinander ging. Die Scholastik indeß, das eigentlich Herrschende, zeigte sich im Verlauf am wenigsten empfänglich für die Rückwirkungen von Seiten der Mystik und anderer lebendigen Anregungen, sie wurde im Laufe des 14ten und 15ten Jahrhunderts immer einseitiger theoretisch, schulmäßiger, formalistischer und spitzfindiger, bedeutungsloser für das wirkliche Leben. Dagegen erhob sich namentlich in Deutschland und den Niederlanden die Mystik: sie hatte einen noch kräftigeren Lebenskeim in sich, sie wurde einfacher, populärer, practischer, sie eignete sich mehr und mehr ein neues wesentliches Element an, das biblische. Sie vorzüglich mit der neu auftauchenden biblischen Richtung sich verschwisternd, bildete den Uebergang zur Reformation. Die Scholastik dagegen, als das im Wesentlichen Veraltete, wurde bekämpft und auf die

Seite gedrängt. Doch mußte die Scholastik, wenn sie erfolgreich bekämpft werden sollte, zum Theil mit ihren eigenen Waffen geschlagen werden, und so gab auch sie zunächst noch ein Element für die Weiterbildung der Theologie her, das dialectische. Auf diesem Standpuncte treffen wir im Allgemeinen die Theologie der wissenschaftlichen Vorgänger der Reformation, und in die bezeichneten Grundbestandtheile läßt sich auch die Theologie unsers Goch auflösen. Wir können dieselbe bezeichnen als eine Theologie der Liebe, denn diese ist ihm das reale Grundprincip, an das sich alles Uebrige anschließt, und insofern hängt er mit der edleren Mystik zusammen; als eine Theologie des lebendigen Schriftglaubens, denn auf diesen als das formelle Princip wird alles von Goch zurückgeführt, und insofern leitet auch er an seinem Theile die Reformation ein; aber auch als eine Theologie des Denkens, denn er sucht die biblischen Sätze zugleich dialectisch zu entwickeln und zu begründen, und insofern wurzelt er auch noch in der Scholastik, obwohl er dieselbe, inwiefern ihr die beiden ersten Elemente mangelten, aufs eifrigste bekämpft. Das scholastische Element hatte Goch vermuthlich aus seiner früheren Schulbildung, das mystische scheint in seiner Natur gelegen zu haben und mag auch durch das Stillleben in weiblicher Umgebung genährt worden seyn, das biblische entwickelte sich vielleicht in seinem Verhältniß zu Wessel, wiewohl eine allgemeinere Richtung darauf hin auch im Bedürfnisse der Zeit lag. Immer müssen wir jedoch die beiden letztern Elemente für das Wesentliche halten; das erstere dagegen zeigt sich nur in der Methode und Darstellungsform. Diese aber besteht bei Goch im Allgemeinen darin, daß er bei positiver Durchführung einer Lehre zuerst den Begriff aufstellt, dann diesen als schriftmäßig nachweist und belegt, und endlich denselben dialectisch zergliedert und auf dem Grunde der Schrift in seiner inneren Geltung aufzeigt, bei Widerlegungen aber zuerst die falsche Lehre vor Augen stellt, dann ihr das Richtige aus Schriftstellen entgegenhält, und zuletzt das Richtige gleichfalls durch wissenschaftliche Beweisführung zu erhärten sucht.

Gehen wir weiter, so drängen sich uns besonders noch zwei Puncte auf: erstlich, die Theologie Gochs ist biblisch und darum beziehungsweise antiphilosophisch; und zweitens, sie ist wesentlich augustinisch und darum entschieden antipelagianisch, deßhalb aber auch zugleich, weil der Pelagianismus tief in die Scholastik eingedrungen war, in Beziehung auf den Lehrinhalt antischolastisch.

Was das Erstere betrifft, so spricht sich Goch über seine po-

sitiv biblische Richtung in allen seinen Schriften aus; wir werden also mit ihm mehrfach und noch vollständiger darauf zurückkommen. Hier will ich nur vorläufig auf einige wenige Aeußerungen hinweisen. Schon in dem Grundbegriffe, den Goch von der wahren inneren Freiheit des Christen hat, und in dem Hauptprincip seiner Theologie, daß alles Heilbringende und Gute nur von Gott kommt, ist es wesentlich mitbegriffen, daß er auch die höhere Wahrheitserkenntniß aus göttlicher Quelle, aus dem Geiste und der Offenbarung Gottes ableitet und dagegen jede menschliche Autorität verschmäht. Der Mensch soll in den höchsten Dingen von Menschen unabhängig und nur von Gott abhängig seyn. In Gott ist die höchste Freiheit, Selbständigkeit und Vollkommenheit; er bedarf keines Höheren, um zu erlangen, was er nicht hat, er bedarf also auch nicht der Belehrung. Der Mensch bedarf einer solchen in göttlichen Dingen, aber da seine Bestimmung Gottähnlichkeit ist, so wird unter den Menschen der vollkommenste derjenige seyn, der sich bloß von dem göttlichen Meister leiten läßt, eines menschlichen Herrn und Meisters aber entbehren kann [1]). Die zuverlässige, reine und maaßgebende Belehrung über göttliche Wahrheit ist nach Gochs Ueberzeugung einzig und allein aus der Offenbarung Gottes in Christo geflossen und niedergelegt in der heiligen Schrift, welche eben darum auch die kanonische heißt; jede andere Lehre über höhere Dinge aber, von einem wie Hochgestellten und Ausgezeichneten sie auch herrühren mag, hat nur Werth und Geltung, wenn und insoweit sie mit dieser übereinstimmt. An die Wahrheit der kanonischen Schrift allein, so weit ihm der Herr das Verständniß derselben eröffne, erklärt Goch, sich halten zu wollen, und fährt dann fort [2]): „Mögen andere sich in ihrem Geiste erheben und durch philosophische Schlüsse die Wahrheit nach ihrem Sinne drehen: ich habe kein anderes Streben, als aus dem Dunkel philosophischer Beweise die nackte, einfache Wahrheit ans Licht zu bringen, und sie den Einfältigen faßlich und annehmbar zu machen. Mögen andere sich erheben in der Wissenschaft des Redens, unsere höchste Philosophie ist die Wissenschaft des Thuns [3]); denn nicht die Lehrer, sondern die Vollbringer des Gesetzes, werden gerechtfertigt werden." Seinen biblischen Standpunct gibt Goch zugleich thatsächlich dadurch zu erkennen, daß er bei allen Lehrentwickelungen allein von der Schrift ausgeht und nur auf der Grundlage ihrer wohlverstandenen Aussprüche die

1) Dialog. de quatuor erroribus, cap. 22. p. 237.
2) Dialog. de quatt. err. cap. 10. p. 131.
3) ... abundent alii in scientia *dicendorum*, nobis sit summa philosophia habere scientiam *fiendorum*.

innere Wahrheit der Sache zu erkennen sucht; diesen Maaßstab legt er auch an sowohl bei der Bestimmung des Häretischen überhaupt, indem er sagt, dasselbe bestehe darin, „einer Meinung hartnäckig anzuhängen, in Widerspruch mit der kanonischen Wahrheit, wie sie in der heil. Schrift einfach und klar ausgesprochen ist“ [1]), als auch bei der Bekämpfung der verschiedenen Zeitrichtungen, die ihm unchristlich zu seyn schienen, denn überall beurtheilt er dieselben nur nach der Norm der Schrift.

Die nothwendige Kehrseite aber dieser positiv biblischen Richtung war eine polemische Gesinnung gegen die Philosophie, insbesondere gegen die herrschende Zeitphilosophie. Diesen Punct besonders müssen wir, um Goch und die geistesverwandten Männer, ja die Reformatoren selbst richtig zu würdigen, im gehörigen Zusammenhang betrachten. Vermöge ihres Kampfes gegen Philosophie überhaupt und insbesondere gegen die aristotelische könnten uns die Vorläufer der Reformation und zum Theil noch mehr die Reformatoren selbst als unwissenschaftliche, blinde, aller historischen Billigkeit ermangelnde Eiferer erscheinen, wenn wir unterließen, ihre eigenthümliche Stellung und ihren wesentlichen Beruf gehörig in Betracht zu ziehen. Jede große Entwickelung in der Menschheit schließt einen Gegensatz gegen bisher Dagewesenes und Geltendes in sich und trägt daher auch ein Element der Polemik in ihrem Schooße, welches rein und scharf durchgeführt werden muß, damit eine frische Bahn gebrochen werde; aber dieß verhindert zugleich nothwendig, daß dem Bisherigen sein volles Recht zuerkannt werde und verursacht eine strenge und exclusive Denkart. Es kann auf solche Weise, besonders im historischen Urtheil, aber auch in der Praxis, ein relativer Rückschritt geschehen, damit im Ganzen und Großen ein desto mächtigerer Fortschritt möglich werde. Ich erinnere nur an Ein besonders merkwürdiges Beispiel aus der Kirchengeschichte. Wir, die wir auf den Trümmern der alten Religionen stehen und dieselben historisch betrachten, zweifeln nicht daran, daß auch im Heidenthum Frömmigkeit und Ahnung des Göttlichen war, daß auch in den heidnischen Mythen viel Schönes, Hohes und Wahres niedergelegt ist; aber anders verhielt es sich in jener Periode des Todeskampfes, den das neue Christenthum mit dem, wenn gleich innerlich veralteten, so doch noch vielverzweigten und äußerlich mächtigen, Heidenthum zu bestehen hatte: da war es nicht an der Zeit geschichtlich abzuwägen und ruhig zu würdigen, sondern zu kämpfen, und da müssen wir es nicht nur verzeihlich, sondern

1) Dialog. de quatt. err. cap. 22. p. 227.

ganz an der Stelle finden, wenn die Vertreter des Christenthums ausschließlich oder doch vorzugsweise das Falsche, Widervernünftige, Sittenverderbliche und Dämonische des, meist auch entarteten, Heidenthums ans Licht stellten. Gleicherweise verhält es sich hier. Uns fällt es nicht ein, die Größe und Bedeutung der Leistungen eines Aristoteles zu verkennen, oder ihm als Schuld anzurechnen, daß er nicht Christ war; ebenso wenig leugnen wir, daß die Verschmelzung der aristotelischen Dialectik mit der christlichen Glaubenslehre sehr viel zur systematischen Durchbildung der letzteren und zur Gymnastik des Geistes im Mittelalter beigetragen hat. Aber was der überwundenen Scholastik gegenüber etwas Leichtes und Natürliches ist, das wäre der zu überwindenden gegenüber etwas Ungehöriges, ja Unmögliches gewesen. Damals galt es, die Verderbnisse, die aus der falschen Stellung der Theologie zur Philosophie entsprungen waren, zu beseitigen und dieß konnte nur durch entschiedene und scharfe Polemik geschehen. Denn diese Verderbnisse sind ebenso wenig zu leugnen. Wir müssen nur die Sache in ihrem Zusammenhang auffassen und die Zeiten gehörig unterscheiden. Die Scholastik war ein unentbehrliches Glied in der Entwickelung der europäischen Menschheit, welches den Uebergang vermittelte von der rein positiven Weise, die christlichen Dogmen zu fassen, zur wissenschaftlichen Freiheit und Selbständigkeit, welche durch die Reformation eintrat. Sie war in dieser wichtigen Mittelperiode eine Schöpferin großer Bildungen, und hatte ohne Zweifel für den Geist so lange, als das Bedürfniß der freien Subjectivität noch nicht kräftig erwacht war, etwas sehr Befriedigendes. Aber die Scholastik ist eine wissenschaftliche Erscheinung, die sich über einen Zeitraum von nicht weniger, als vier Jahrhunderten erstreckt, und die daher sehr verschiedene Entwickelungsphasen durchlief. Bei ihrem Beginn im 11ten Jahrhundert unter Anselm von Canterbury, war sie etwas ganz anderes, als bei ihrem Schluß am Ende des 15ten Jahrhunderts unter Gabriel Biel. In ihrem Entstehen ein wahrer Fortschritt im Vergleich mit der bloß Sentenzen sammelnden positiven Theologie, geistvoll, genial, von tiefem Gemüthsleben durchdrungen und voll frischen wissenschaftlichen Bildungstriebes, auf ihrem Höhepuncte umfassend, inhaltreich, voll lebendiger Gliederung und so vollständig durchgearbeitet, wie ein gothisches Bauwerk; aber mehr und mehr von äußeren Mächten beherrscht, dem Inhalte nach von der Hierarchie, der Form nach vom Aristotelismus, wurde sie in ihrem letzten Stadium selbst wieder zu etwas äußerlich Traditionellem, ein spitzfindiger, geistloser Formalismus, unfähig das tiefere Bedürfniß des selbständigen Denkens und des leben-

digen christlichen Gefühls zu befriedigen, ein Hemmniß für die fortschreitende Entwickelung. Der Geist mußte sich aus diesem Gewebe eines überreich und überkünstlich gewordenen Systems, aus dieser Theologie, die ihm nach und nach eine ganz äußerliche, fremde und unwahre geworden war, zurückziehen, er mußte sich in sich selbst concentriren, und in den einfachen, recht eigentlich belebenden christlichen Urwahrheiten wieder Frische, Lauterkeit und Kraft zu neuen Bildungen gewinnen, er mußte zum Innersten des Evangeliums zurückkehren, um es wieder neu und lebenskräftig aus sich hervorgehen zu lassen. Zugleich ist nicht zu verkennen, daß in der Scholastik, besonders so, wie sie sich im Laufe des 13ten Jahrhunderts gestaltete, ein inneres Element der Auflösung lag: die Verbindung des Christenthums mit dem Aristotelismus war eine Ehe, welche auf die Dauer nicht bestehen konnte. Eine Philosophie, welche einen vorherrschend empirischen, dialectisch verständigen und zum Theil skeptischen Character hat, welche das practische Interesse entschieden gegen das theoretische zurücktreten läßt, welche auch das Göttliche mehr als Object der zergliedernden Reflexion behandelt, und weder ein durchgreifendes göttliches Walten in den menschlichen Verhältnissen lehrt, noch die menschliche Seele hoch genug stellt, um sie einer wahren Gemeinschaft Gottes und eines unvergänglichen Lebens theilhaftig zu achten, eine Philosophie, welche überhaupt auf dem Boden einer ganz andern religiösen und sittlichen Weltanschauung gewachsen war, konnte sich nicht organisch und dauerhaft mit einer Religion verschmelzen, welche durch und durch ideal und voll Glaubensbegeisterung ist, welche einen wesentlich ethisch-teleologischen Character und unveräußerliche mystische Elemente hat, welche die Lebensgemeinschaft mit Gott und die Gewißheit des ewigen Lebens als ihre höchsten Kleinodien betrachtet; solche geistigen Potenzen konnten nicht zusammen treten, ohne daß im Verlauf der Entwickelung entweder jene Philosophie diese Religion ihrer Eigenthümlichkeit entkleidet und völlig absorbirt, oder daß diese Religion jene Philosophie von sich gestoßen und die Gemeinschaft mit ihr aufgehoben hätte. Eine Aufzehrung des Christenthums durch den Aristotelismus war bei der inneren Wahrheits- und Lebenskraft des Christenthums und im Bereiche der im Ganzen doch gläubigen Christenheit nicht möglich, also blieb nur das letztere übrig und dieß mußte eintreten, sobald jener Zwiespalt, wie wir es besonders im Laufe des 15ten Jahrhunderts finden, mehr und mehr in das Bewußtseyn trat.

Endlich ist noch zu erwägen, wie sich die Sache der Philosophie damals, wenigstens theilweise, im Leben darstellte.

Da kamen Dinge zum Vorschein, die ganz geeignet waren, einen Mann, ich will nicht sagen von christlicher, sondern überhaupt nur von ernster und frommer Gesinnung der Philosophie gänzlich abhold zu machen. Johann von Goch selbst erzählt uns ein merkwürdiges Beispiel, wie sich das damalige junge Frankreich, oder, wenn wir die studierende Jugend in Paris als einen Zusammenfluß aus allen Ländern betrachten, das junge Europa der Philosophie bediente, um unter ihrem Deckmantel die ausschweifendsten und unsittlichsten Lehrsätze vorzutragen. Im Jahr 1376 geschah es, daß die Studierenden der Philosophie in Paris, ausgehend von dem ebenso unwahren, als vielfach verderblich angewendeten Grundsatze, daß es eine doppelte Wahrheit gebe, eine philosophische und eine theologische, und daß etwas in der Philosophie wahr seyn könne, was in der Theologie unwahr, Sätze vortrugen, wegen deren sie allerdings verdienten, von dem Bischof zu Paris, dem eine Aufsicht über die hohe Schule zustand, zurecht gewiesen zu werden. Es kamen darunter außer der Leugnung der Dreieinigkeit, der Gottheit Christi, der Unsterblichkeit und Auferstehung, außer der Behauptung der Ewigkeit der Welt und des Einflusses der Gestirne auf die menschlichen Handlungen, folgende merkwürdige Lehren vor: „Der Wille des Menschen wird mit Nothwendigkeit bestimmt durch seine Erkenntniß, ebenso wie die Begierde des Thiers; es ist nicht möglich, daß in den höheren Kräften der Seele eine Sünde sey, der Mensch sündigt nur vermöge der Leidenschaft, nicht vermöge des Willens; die Seligkeit findet statt nur in diesem Leben, nicht in einem anderen; es gibt keine andern Tugenden, als erworbene oder angeborene; die Enthaltsamkeit ist nicht wesentlich eine Tugend, einfache Hurerei, als Gemeinschaft eines Freien mit einer Freien, ist keine Sünde; es gibt Fabeln und Unwahres im Evangelium, wie auch in andern Schriften; man braucht nicht zu beten, weil, was geschieht, mit Nothwendigkeit geschieht, und nicht geändert werden kann." Solcher Artikel hatten die jungen Philosophen 219 aufgestellt. Goch gibt uns aus der darüber vorhandenen Urkunde, dem bischöflichen Schreiben, nur Proben, aber wir können daraus wohl auf den Geist des Ganzen schließen [1]).

Nehmen wir dieß Alles zusammen, so sind gewiß die Verderbnisse der Philosophie und der philosophischen Theologie in ihrer damaligen Gestaltung nicht zu leugnen. Und nun sage man nicht, es hätte an die Stelle der unbefriedigenden Philosophie sofort eine

1) Die Sache ist von Goch ausführlich erzählt in der Schrift de libertate christiana Lib. 1. cap. 17 und 18.

befriedigende gesetzt werden sollen. Das ist eine völlig ungeschichtliche Forderung. Zuerst mußte der Boden gesäubert, es mußte für den christlichen Glauben und seine selbständig wissenschaftliche Entwickelung ein freier Raum gewonnen werden; dann erst konnte sich auf diesem frischen Boden auch eine eigenthümliche christliche Speculation entwickeln, Indeß war dieß noch nicht einmal die Aufgabe der Reformatoren, geschweige denn ihrer Vorläufer, sondern erst einer viel späteren Zeit. Ihnen war nur die Aufgabe des Kampfes mit der verdorbenen Zeitphilosophie gestellt, und dabei konnten sie nicht capituliren, sondern mußten streng und herzhaft wider das Gangbare angehen. Aber wir würden ihnen dennoch höchlich Unrecht thun, wenn wir deßhalb sagen wollten, sie seyen Feinde des Denkens, der Wissenschaft, der innerlich lebendigen Erkenntniß der christlichen Dogmen gewesen. So waren nur beziehungsweise antiphilosophisch, keineswegs aber unphilosophisch, wenn wir Philosophie im allgemeinern Sinne des Wortes nehmen. Vielmehr treffen wir unsern Goch und den ihm geistesverwandten Wessel mehrfach auf dem Wege der Speculation; aber dieß ist dann ein selbständiges, freies, durchaus auf dem Grunde der Schrift ruhendes und daher wesentlich theologisches Denken, frei von den Auswüchsen und Schulüberlieferungen, wie von dem todten Formalismus der Scholastiker, ähnlich der besseren theologischen Art der ersten Begründer der Scholastik und der vorzüglicheren Kirchenväter.

Das Andere, was wir noch an der Theologie Gochs zu betrachten haben, ist das Augustinische und Antipelagianische. Dieß ist wichtig, weil dadurch wesentlich der Inhalt bestimmt wird. Der Pelagianismus, obgleich aus einem wohlgemeinten ethischen Interesse entsprungen, war doch, indem er den natürlichen Menschen als sittlich rein und vollkommen selbgenugsam, die Gnade und Erlösung als ein untergeordnetes Tugendmittel und Christum ausschließlich nur als Lehrer und Vorbild darstellte, eine Auffassung des Christenthums, die den Geist desselben wesentlich alterirte. Es lag darin einerseits ein Hemmniß, welches der Aneignung des wahrhaft evangelischen Geistes auf eine kaum zu überwindende Weise entgegenstand, andererseits der Grund zu der verkehrten Behandlung des Christenthums bloß als eines moralischen Gesetzes, als eines, wenn auch potenzirten, Judenthums. Daraus mußten dann vielfache andere Verderbnisse hervorgehen, ähnliche, wie wir sie vor der Erscheinung des Christenthums unter den Juden und in Folge dessen unter manchen Judenchristen finden, und wie sie von dem Apostel Paulus aufs kräftigste bekämpft werden. In den Zustand des Gesetzthumes

und der daraus fließenden Werkheiligkeit mit allen ihren Consequenzen war nun auch die Kirche des Mittelalters zurückgesunken; es bedurfte einer höchst energischen Gegenwirkung, um sie wieder zum Geiste des Evangeliums, zum Princip der erlösenden Gnade und des Glaubens zurückzuführen. Diese Gegenwirkung mußte natürlich vorzugsweise von der Basis der paulinischen Lehre ausgehen, und da Augustin, auch sonst der bedeutendste und verehrteste unter den abendländischen Kirchenvätern, zugleich der entschiedenste Vertreter des paulinischen Geistes und der schärfste Gegner des Pelagianismus gewesen, so mußte sie sich zugleich an Augustin anschließen und sich seines mächtigen Geistes, seines scharfgeprägten Wortes und seiner allgemein anerkannten Autorität gegen die herrschenden Meinungen und Verderbnisse bedienen. Das ist die Richtung, in der wir die Reformatoren selbst, ebenso aber auch alle ihre Vorgänger, und unter diesen auch unsern Goch begriffen sehen. Ohne die Aussprüche Christi selbst in den Evangelien und die Schriften der andern Apostel, namentlich des Johannes zu vernachlässigen, sind es doch besonders die paulinischen Briefe und hauptsächlich die bedeutsamsten Stellen des Römer- und Galaterbriefs, von denen als dem eigentlichen Stützpuncte seiner theologischen Entwickelungen Goch stets den Ausgang nimmt; überall zeigt er sich von dem Geiste des großen Heidenapostels durchdrungen und in den Sinn seiner Lehre von der Rechtfertigung durch den in Liebe thätigen Glauben tief und lebendig hineingezogen. Unter den Kirchenlehrern aber, an die er sich dabei anschließt, nennt er wohl auch einige andere z. B. Hieronymus, Gregor den Großen und für kirchliche Dinge den Kanzler Gerson, vor allen jedoch ist es Augustin, auf den er, wenn er die Sache erst aus der Schrift bewiesen, immer wieder zurückzukommen pflegt, dessen Worte er am häufigsten gebraucht, um seine eigene Meinung verstärkt und eindringlicher auszusprechen, und dessen ganzen Sinn er sich am meisten angeeignet hatte.

Beides, das paulinische und augustinische Element in Gochs Theologie wird anschaulich werden, wenn wir einen kurzen Ueberblick seiner Grundüberzeugungen geben. Wir können das Wesentliche der ganzen Theologie unseres Goch zusammenfassen in die Worte: aus Gott durch Gott zu Gott. Gott ist die Quelle nicht nur alles Seyns, sondern auch alles Gutseyns; auch der Mensch ist ursprünglich aus Gott; seine höchste Bestimmung ist Gemeinschaft mit Gott durch freie Liebe, aber diese Bestimmung erreicht er überhaupt, und besonders nachdem er sündhaft geworden, nur durch Gott, durch die Mittel, welche ihm die gött-

liche Gnade, der Geist Gottes darreicht, so daß sein Leben, wie dessen höhere Entwickelung und deren Ziel, die Beseligung, wesentlich ein Werk, eine Gabe Gottes ist. Alles, was wir überhaupt an dem Menschen wahrnehmen, ist entweder Natur oder Gnade. Die Natur ist dasjenige, was dem Menschen von Gott gegeben ist, damit er sey; die Gnade ist das, was ihm bei seiner Entwickelung auf eine über die Natur hinausgehende Weise gegeben wird, damit er wahrhaft gut und gottgefällig sey. Die Natur des Menschen war ursprünglich von Gott so eingerichtet, daß das Fleisch dem Geiste, der Geist Gott unterworfen war. Das Fleisch beschwerte die Seele nicht, weil ihm keine verderbliche Begierde einwohnte. Der Wille war frei von Zwang, von Schuld und von Elend, fähig zu allem Guten. Der Mensch hätte auch nicht sündigen können. Aber durch einen freien Willensact trat die Sünde bei ihm ein und dadurch änderte sich das Verhältniß: die Begierde drang in seine Natur und pflanzte in dieselbe den Reiz zur Sünde. Von dem ersten Menschen, nachdem er Sünder geworden, ging die Sünde auf alle Nachkommen über, und zwar sowohl durch Fortpflanzung als durch Nachahmung. Durch Fortpflanzung, indem die wirkliche Sünde einen Sündenreitz, die Begierde, hinterlassen hat, welche durch den Zusammenhang des Geschlechtes auf alle übergeht; durch Nachahmung, insofern aus der erregten Begierde in jedem auf ähnliche Weise, wie in dem Stammvater, die wirkliche Sünde entspringt. Die Geschichte von der Schlange, dem Weib und dem Mann ist die sittliche Geschichte der Menschheit und in jedem Einzelnen wiederholt sich, was in derselben typisch dargestellt ist. Aber trotz der Sünde bleibt den Menschen der Wille als Freiheit vom Zwang und Empfänglichkeit für das Gute. Darin liegt die Möglichkeit der Wiederherstellung. Diese Wiederherstellung ist aber für den Menschen, wenn er erst in den Zustand der Sünde und Schuld getreten, nur denkbar durch Gnade; der Vermittler der göttlichen Gnade ist Christus, der einzige vollkommen Gerechte, Sündlose, Gottgefällige, der einzige, der sich wirklich ein Verdienst vor Gott für sich und andere erwerben konnte. Durch diesen Einen werden alle, die durch die Sünde in Gegensatz gegen Gott getreten, wieder mit ihm versöhnt, nicht in der Weise, daß eine Feindschaft Gottes gegen die Menschen aufgehoben, sondern in der Weise, daß das Gottwiderstrebende in den Menschen, die Sünde, getilgt, und an deren Stelle das Gottvereinigende, die Liebe, gepflanzt wird. Wie die Sünde sich ausbreitete durch Fortpflanzung und Nachahmung, so auch die Gerechtigkeit: sie geht auf die einzelnen über durch den wirklichen Bezug zu Gott und Christo, und durch

die Nachbildung Christi in ihrem Leben. Was aber auf diese Weise in dem Menschen sich gestaltet, ist ein Werk der Gnade; denn die Gnade ist der Inbegriff desjenigen, was dem Menschen bei seiner höheren Entwickelung von Gott durch Christum und seinen Geist verliehen wird, um den Willen von der Begierde zu lösen und zu der Liebe der Gerechtigkeit zu entflammen, durch welche er ewiger Seligkeit würdig wird. Die Gnade ist dasselbe, was die Liebe, nicht bloß eine Gabe Gottes, sondern auch der heilige Geist, ja Gott, der die Liebe ist, selbst, so daß es Gott ist, der den Willen des Menschen zum Guten sowohl bewegt, als kräftig macht und beides wirkt, das Wollen und Vollbringen. Demgemäß ist die Ursache des Bösen der geschaffene Wille, die Ursache alles Guten aber, was wir besitzen, ist die göttliche Güte, möge sie nun unmittelbar oder durch Mittelursachen auf uns wirken. Das wahre Princip alles Guten aber ist die Liebe. Die Liebe, wie sie in Christo geoffenbart, wird durch den heiligen Geist ausgegossen in die Herzen der Gläubigen; sie ist die einzige Quelle des wahrhaft Guten; denn nur, was aus der Liebe kommt, ist frei, und nur was aus Freiheit geschieht, ist wahrhaft gut. Nicht daß er nur objectiv das Gute thue, ist die Aufgabe des Menschen, sondern daß er das Gute auch auf gute Weise thue; dieß geschieht aber dadurch, daß sein Wille durch die Liebe auf freie Weise mit dem göttlichen vereinigt wird und gleichsam in den göttlichen aufgeht, daß er das Gute in freiester Unterwerfung unter den göttlichen Willen vollbringt. So wird die Abhängigkeit von Gott zur höchsten Freiheit und die höchste Freiheit offenbart sich als vollkommene Abhängigkeit von Gott. Von diesem Standpuncte des religiösen und sittlichen Lebens aus mußte sich aber nothwendig auch eine Opposition erzeugen gegen äußere Gesetzlichkeit, gegen sogenannte gute Werke und deren Verdienstlichkeit, gegen den Werth der Gelübde und anderer kirchlichen Verpflichtungen, und selbst gegen die Kirche, insofern sie dieselben anordnete und darauf einen besonderen Werth legte. Dieß alles werden wir weiterhin vollständig kennen lernen.

Indeß wir wollen nicht weiter beim Allgemeinen stehen bleiben, sondern unsern Goch sich selbst aussprechen lassen über die Hauptgrundsätze seiner Theologie. Sehr bezeichnend ist hier vor allen Dingen für seine practische Richtung, die mit der biblischen und antischolastischen aufs genauste zusammenhängt, die Art und Weise, wie er das Verhältniß zwischen Erkennen und Wollen bestimmt. Es hing dies mit einer alten Streitfrage der mittelalterlichen Theologie zusammen, mit der Frage nach dem Verhältniß zwischen Glauben und

Wissen. Der Stammvater der Scholastik, an Augustin [1]) sich anschließend, hatte gelehrt, daß der Glaube das Erste und Ursprüngliche, die Erkenntniß aber das Nachfolgende und Abgeleitete sey, denn nur, wer das Göttliche erfahren, vermöge es zu glauben, und nur, wer es glaube, vermöge es auch zu erkennen [2]). Bald aber erwuchs die Speculation zu einem Selbstgefühle, vermöge dessen sie sich vom Glauben unabhängig erklärte, und Abälard verfuhr nach dem Grundsatze, daß man zuerst erkennen müsse, um dann zu glauben [3]). Diesem Princip gegenüber, welches allerdings die Lebensgrundlage des religiösen Erkennens nicht gehörig beachtete, im Angesicht einer glaubenfordernden Kirche aber Vermessenheit schien, fühlte sich die practische Mystik berufen, die Speculation zu bekämpfen, und als das menschliche Organ für die Aneignung des Göttlichen ausschließlich den Glauben, die Liebe und die Contemplation geltend zu machen. Allein das Bedürfniß des Denkens ließ sich nicht unterdrücken und so kehrte die Scholastik im Ganzen zu dem augustinisch-anselmischen Grundsatze zurück, daß auf der Grundlage des Glaubens sich nothwendig das Erkennen erzeuge. Erwägen wir nun, daß der Glaube etwas wesentlich Practisches ist, so ist in diese Frage zugleich eine andere mit eingeschlossen, nämlich die nach dem bestimmenden Vorrang des Practischen oder Theoretischen in der Frömmigkeit. In Beziehung auf diesen letzteren Fragepunct hatte Thomas von

---

1) Das Grundprincip der augustinischen Theologie war bekanntlich: Fides praecedit intellectum.

2) Die bekannten Worte Anselms: Neque enim quaero intelligere, ut credam sed credo, ut intelligam . . . Nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget. Prosolog. I. de fide trinit. 2. Die bekannte Schrift, worin Anselm den ontologischen Beweis entwickelt, führt bekanntlich den Titel: Prosologium, sive *fides quaerens intellectum.*

3) Abälard warnt vielfach vor Leichtgläubigkeit mit Beziehung auf die Stelle Sirach 19, 4: qui credit cito, lenis est corde. Introd. II, 3 u. a. St. Seine Schüler sprachen das Princip aus: nihil credi posse, nisi primitus intellectum. Hist. calamit. 9. Er selbst verfuhr auch darnach. Er ging mehr von dem Standpuncte des Zweifels als von dem des Glaubens aus, wie seine Worte beweisen: Dubitando ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus. Bezeichnend sind besonders folgende Stellen: Introduct. ad Theol. L. II. p. 1055: Quid prodest clavis aurea, si aperire quod volumus non potest. Epit. cap. V. p. 9: Quid ad doctrinam loqui proficit, si quod dicimus exponi non potest, ut intelligatur. Introduct. II, 3. p. 1058: Si enim cum persuadetur ut aliquid credatur, nihil est *ratione discutiendum*, utrum ista credi oporteat vel non: quid restat, nisi ut aeque tam falsa, quam vera praedicentibus acquiescamus . . . Alioquin cuiusque populi fides, quantamcunque astruat falsitatem, refelli non poterit . . . Pag. 1064: Legere et non intelligere, negligere est.

Aquin gelehrt, das Erkennen sey an sich betrachtet etwas Höheres als das Wollen, die höchste Vollendung der Seele bestehe in einem Acte des Erkennens [1]). Er hatte demgemäß der Theorie, indem er sie als den Gipfelpunct des religiösen Lebens setzte, in der ganzen Entwickelung desselben den Vorzug gegeben vor der Praxis. Dieß schien unserm Goch weder im Christenthum noch in der Natur der Frömmigkeit begründet; er erkannte vielmehr das Höchste in einem Acte des Willens und sucht seine Ueberzeugung nach Augustins Vorgang auf folgende Art [2]) zu beweisen. Es gibt drei höchste und vollkommenste Thätigkeiten der Seele: Gott festzuhalten durch das Gedächtniß, ihn zu erkennen durch den Verstand [3]), und zu genießen durch den Willen. Von diesen dreien dienen die beiden ersteren, das Erinnern und Erkennen, dem dritten, dem Genießen, in welchem sich die Seligkeit vollendet, denn die höchste Freude der Seele ist, wie auch Augu-

---

1) Thomas von Aquin geht auf die wissenschaftliche Entwickelung der Vermögen und Thätigkeiten des menschlichen Geistes in dem ersten Theile der Summa vielfach ein, das Verhältniß von Intellectus und Voluntas aber erörtert er besonders von der 79sten Quaestio an. Im Laufe dieser bedeutenden Erörterung, die wir hier nicht ganz verfolgen können, konnte er Quaest. 82. Artic. 3 auch auf die Frage: Utrum voluntas sit altior potentia, quam intellectus? und gibt hier, nachdem er in gewohnter Weise zuerst die Gegengründe ausgesprochen, auf eine Aeußerung des Aristoteles im 10ten Buche der Ethik gestützt, seine Entscheidung dahin, daß, weil das Object des Erkennens als ein einfacheres und mehr absolutes höher sey, als das Object des Wollens, auch das Erkennen selbst an sich betrachtet eine höhere Thätigkeit sey als das Wollen, obwohl beziehungsweise und unter gewissen Umständen auch das Wollen höher seyn könne, als das Erkennen, wenn nämlich der Gegenstand eines (bestimmten) Wollens erhabener sey, als der eines (bestimmten) Erkennens. Er drückt sich darüber so aus: Respondeo dicendum, quod eminentia alicujus ad alterum potest attendi dupliciter. Uno modo simpliciter: alio modo secundum quid . . . Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur. Et hoc apparet ex comparatione objectorum adinvicem. Objectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum, quam objectum voluntatis. Nam objectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis: bonum autem appetibile, cujus ratio est in intellectu, est objectum voluntatis. Quanto autem est aliquid simplicius et abstractius, tantum secundum se est nobilius et altius. Et ideo objectum intellectus est altius quam objectum voluntatis . . . Secundum quid autem, et per comparationem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu, ex eo scilicet quod objectum voluntatis in altiore re invenitur, quam objectum intellectus. Sicut si dicerem auditum esse secundum quid nobiliorem visu, inquantum res aliqua, cujus est sonus, nobilior est aliqua re, cujus est color, quamvis color sit nobilior et simplicior sono.

2) Dialog. de quatt. err. cap. 10. p. 132.

3) Verstand hier natürlich im höheren Sinne des Wortes genommen, das, was wir Vernunft zu nennen pflegen, mit inbegriffen.

stin sagt[1]), des dreieinigen Gottes zu genießen. Wie bei den vergänglichen Dingen die höchste Lust im Gebrauche derselben liegt, so bei den ewigen im Genusse; und weil die höchste Glückseligkeit besteht in dem Genusse des höchsten Gutes, der Genuß aber ein Act des Willens ist, wie die Anschauung ein Act des Erkennens, so ist klar, daß die höchste Vollendung der Seele auf einem Willensacte beruht. Daß aber das Genießen ein Act des Willens sey, bezeugt ebenfalls Augustin, wenn er sagt[2]): „Genießen heißt sich mit etwas um sein selbst willen in Liebe vereinigen"; und in einer andern Stelle[3]): „wir genießen die erkannten Güter, wenn der Wille, in sich selbst befriedigt, in denselben ruht." Woraus hervorgeht, daß im Genusse ein doppelter Act sich vereinigt, die Erwählung des Gegenstandes und die Freude an demselben (dilectio et delectatio), und, da jedes von diesen auf einem Willensacte beruht, so muß dasselbe auch gesagt werden von beiden in ihrer Einigung. Hier könnte man nun einwenden: der Genuß setze das Erkennen voraus, wie auch der Ausspruch des Erlösers[4]) andeutet: „das ist das ewige Leben, daß sie dich den allein wahren Gott erkennen"; und demgemäß wäre der Genuß zuerst ein Act des Erkennens. Allein hierbei muß man wieder ein zwiefaches Erkennen unterscheiden, nämlich das Erkennen des Sehens und des Schmeckens, des Wahrnehmens und des sich Aneignens (visus et gustus, vel intellectionis et fruitionis). Das erste ist ein reiner Act des Erkennens oder Anschauens, das andere aber, welches ohne liebevolle Vereinigung mit dem Gegenstande nicht statt finden kann, ist ein Act des Willens; denn der Wille ist nicht bloß eine bewegende Kraft, sondern auch eine ergreifende und aneignende; die Erkenntniß ergreift das höchste Gut, als ihr objectives Ziel, welches ein Act des Genusses ist. Es ist bekannt, daß die Seele gottähnlich wird nur durch die Liebe, weil die Liebe allein es ist unter allen Bewegungen und Trieben des Gemüthes, wodurch das Geschöpf seinem Schöpfer, wenn auch nicht gleich, doch bis zu einem gewissen Grade ähnlich werden und in ein Verhältniß der Gegenseitigkeit zu ihm treten kann. Die Liebe aber ist eine Sache des Willens, und wenn der Apostel sagt: „wir werden ihm einst gleich seyn, denn wir werden ihn sehen wie er ist", so meint er nicht die anschauende Erkenntniß des Verstandes, son-

1) Augustin. de trinit. L. 1.
2) Augustin. de doctrina christ. Lib. 1. cap. 4: Frui est amore alicui rei inhaerere propter se ipsam.
3) Augustin. de trinit. Lib. X.
4) Joh. 17, 3.

dern die genießende Erkenntniß des Willens. Denn sie allein ist es, welche den seligen Geist durch den Act der Liebe zur höchsten Gleichförmigkeit und vollen Erkenntniß des Schöpfers führt. Gerade so ist es im Sinnlichen: das Auge sieht einen schönen Apfel, der Geschmack genießt ihn; durch das Gesicht haben wir eine Erkenntniß des Apfels, soweit es in der Sphäre des Sehens möglich ist, aber keineswegs, soweit dabei auch ein Genuß statt findet; dieß ist nur durch ein Eindringen in das Innere des Apfels vermöge des wirklichen Gebrauches möglich, wodurch wir das, was er ist, uns vollständiger aneignen. Also, obwohl der Genuß das Erkennen voraussetzt, so besteht er doch nicht eigentlich im anschauenden Erkennen, welches ein Act des Verstandes, sondern im genießenden, welches ein Act des Willens ist. Und in diesem Sinne ist auch das Wort des Erlösers [1]) von der Beseligung durch die Erkenntniß Gottes zu verstehen. Die höchste und volle Erkenntniß des höchsten Gutes besteht immer darin, daß nicht allein das Denken erleuchtet, sondern auch Sinn und Neigung von dem Geschmacke desselben ergriffen wird. Und das ist auch allein die Erkenntniß, die mit Recht Weisheit [2]) genannt wird. Daraus folgt, daß, wie die Erleuchtung des Verstandes vielen nicht förderlich, so andern die Einfalt des Sinnes nicht hinderlich ist in der Verähnlichung mit Gott, denn zu dieser führt nicht immer ein hohes Maaß der göttlichen Erkenntniß, wohl aber ein hohes Maaß der göttlichen Liebe. Gott hat Wohlgefallen an einem von Liebe durchdrungenen Gemüthe auch ohne große Wissenschaft, nicht aber an hoher Wissenschaft ohne Liebe; weshalb auch der Apostel sagt: „das Wissen bläht auf, die Liebe aber erbaut [3]).“ Die gute Einfalt des Sinnes aber liegt wesentlich darin, Christum zu erkennen und zwar Christum den Gekreuzigten. Und diese Erkenntniß Christi besteht [4]) nicht etwa in dem [äußerlichen, gedächtnißmäßigen] Wissen der evangelischen Geschichte; denn dieses haben auch die Sünder. Es kommt nicht auf das Erkennen des Wissens, sondern auf das Erkennen der Liebe an. Der Apostel verkündigte den Gekreuzigten den Juden

1) Joh. 17, 3.

2) Die Sapientia eigentlich ein schmeckendes Wissen oder Erkennen, ein *intelligere*, in welchem zugleich ein *sapere* ist, das den Gegenstand sich aneignet, lebendig und genießend in sich aufnimmt. Es liegt in der Stelle ein geistreiches Wortspiel, das im Deutschen nicht wiederzugeben ist: Ipsa denique est summa et plena cognitio summi boni, quando non solum *intellectus* illuminatur, sed et *affectus* intimo *sapore* eruditur, quae utique cognitio recto nomine *sapientia* nominatur. Dialog. cap. 10. p. 135 et 136.

3) 1 Cor. 8, 1.

4) Dialog. cap. 10. p. 137 sqq.

und Griechen; aber, wenn sie nicht glaubten, so empfingen sie bloß die Erkenntniß des Verstandes nach der Wahrheit des äußeren geschichtlichen Erfolges, und hielten darum die göttliche Weisheit für Thorheit; die Glaubenden dagegen, vom heiligen Geiste belehrt, fühlten dasselbe in sich, was auch in Christo war; ihnen wurde die Erkenntniß der Liebe gegeben, und das ist die wahre Erleuchtung des Sinnes, das Wasser der heilbringenden Weisheit, von dem nur die Kinder Gottes trinken; das ist das wahre Licht der Seele, welches den Unterschied macht zwischen Söhnen des Lichtes und der Finsterniß, und welches nicht durch das Studium der heidnischen Philosophen, sondern nur durch die Nachfolge des demüthigen Gekreuzigten gewonnen wird.

Es ist also zunächst der Wille, der von Goch als das Entscheidende betrachtet wird im inneren Leben des Menschen in seiner Richtung sowohl auf das Göttliche, als von diesem ab auf das Böse. Zwar setzt die Willensentscheidung jederzeit ein Erkennen voraus, aber nicht in diesem Erkennen liegt das bestimmende Moment, sondern auf der practischen Seite. Für den Willen gibt es jedoch in Beziehung auf das Rechthandeln einen zwiefachen Zustand [1]): den Stand der Furcht unter dem Gesetze, welchen der Apostel als Geist der Knechtschaft bezeichnet, weil die Gerechtigkeit aus Furcht vor der Strafe, nicht um ihrer selbst willen geübt wird; und den Stand der Liebe unter dem Evangelium, welchen der Apostel den Geist der Kindschaft Gottes oder der Freiheit nennt, weil hier die Seele, durch die Gnade von der Knechtschaft der Sünde frei gemacht, aus innerem Triebe das Gute vollbringt. Der letztere Zustand ist es allein, der sich zum vollen Genusse der himmlischen Herrlichkeit und zur reinen Freiheit der Kinder Gottes entwickelt [2]). Der Wille aber ruht wieder auf einer andern Kraft, von der er getrieben wird: er hat seine Wurzel im Gemüthe, in der Neigung, im Herzen. Die Liebe ist die letzte Urkraft im Menschen; und wenn sich die Richtung seines Wesens nach außen hin durch den Willen entscheidet, so ist es im Innersten, im Mittelpuncte desselben die Liebe, welche wieder dem Willen seine Richtung und Kraft gibt. Dieß ist von Goch vielfach und in den verschiedensten Beziehungen ausgesprochen. Wir wollen hier nur auf einige Stellen hinweisen. „Was für die Vögel die Schwingen sind, das ist für uns die Liebe. Die Schwingen scheinen den Körper schwerer zu machen und doch wird der Körper durch sie nicht nur nicht niederge-

1) Dialog. cap. 9. p. 125 und 126.
2) Ebendaselbst S. 126 und 127.

drückt, sondern emporgehoben; ebenso das Joch der Liebe, wenn es unserer sinnlichen Natur auferlegt wird, beschwert es dieselbe nicht nur nicht, sondern es erhebt den Geist sammt den Sinnen zum Himmlischen [1]).... Nimm den Vögeln die Schwingen und sie sind am Fliegen gehindert, nimm dem Willen die Liebe und er ist unfähig zu allem, was über die Natur hinausgeht. Wollte man einwenden, durch das Joch der Liebe werde dem Fleisch und der Sinnlichkeit Gewalt angethan, so ist zu erwiedern, daß dadurch die Freiheit des Willens nicht vermindert wird, denn mit der Ueberwindung des Fleisches oder auch der Natur kann die Freiheit des Willens gar wohl zusammen bestehen [2]).... Vielmehr, was aus Liebe geschieht, das kann nicht anders geschehen, als mit süßer Empfindung (cum dulcedine), und selbst die herbste Bitterkeit des Todes wird durch die Liebe süß. Die Liebe ist in Wahrheit ein sanftes und leichtes Joch, welches den, dem es aufliegt, stärkt und erquickt, und mit einer süßen Bewegung über das natürliche Vermögen hinaus zu Gott führet [3])." Noch bestimmter aber und characteristischer drückt Goch in folgender Stelle aus, wie die Liebe das erste Bewegende in der höheren Lebensrichtung, der Wille aber das Nachfolgende ist [4]): „Zwar werden die Liebe und der Wille die beiden Hauptfactoren genannt, die zusammen eine höhere Handlungsweise hervorbringen, doch aber ist die Liebe das bei weitem Entscheidendere [5]); theils weil die Liebe den Willen zu einem über die Natur hinausgehenden Handeln erst geneigt macht, theils weil sie ihn dabei ordnet und bestimmt, theils endlich weil der Wille, ohne Liebe unfähig hierzu, nur durch die Liebe das Vermögen erhält. Denn wie das Eisen, in welchem das Feuer, nachdem dasselbe eingedrungen, bewahrt wird, mit dem Feuer zusammenwirkt, und selbst eine entzündende Kraft ausübt, aber nicht als Eisen, sondern als feuerdurchglühetes Eisen, also ohne das Feuer dasjenige schlechthin nicht vermöchte, was es in Verbindung mit dem Feuer vermag: so wirket der von der Liebe durchdrungene Wille mit der Liebe zusammen, als eine freie Ursache und durch die Liebe nicht gezwungen, sondern zu höherer Freiheit und Kraft erhoben; aber er wirkt dieß nicht als bloßer Wille, sondern als der von der Liebe, ohne welche er es nicht vermöchte, durchdrungene Wille."

---

1) Dialog. cap. 11. p. 146.
2) Ebendaselbst S. 149.
3) Ebendaselbst S. 147 und 148.
4) Dialog. cap. 16. p. 172. 173.
5) ... tamen charitas est multo principalior.

In demselben Sinne sagt Goch anderwärts[1]): „Das Gesetz des Evangeliums ist das Gesetz der Liebe, wie der Apostel auch sagt, die Liebe sey des Gesetzes Erfüllung; da nun aber zugleich das Gesetz der Liebe ein Gesetz der Freiheit ist, wie andererseits das Gesetz der Furcht ein Gesetz der Knechtschaft, so ergibt sich der, welcher sich zur Erfüllung des evangelischen Gesetzes verpflichtet, ohne Zweifel der Uebung der göttlichen Liebe; denn das evangelische Gesetz erfüllen heißt nichts anderes, als die Geschäfte der göttlichen Liebe treiben .... Diese Uebung der göttlichen Liebe aber mindert nicht die Freiheit des menschlichen Willens, sondern vollendet sie, weil am meisten frei geachtet wird, was aus Liebe geschieht."

Dieß leitet uns noch auf einen andern Punct, der im Vorhergehenden eigentlich schon ausgesprochen ist, nämlich: daß auch die wahre Freiheit nur aus der Liebe stammt, so daß die Liebe auch von dieser Seite als der Quell- und Mittelpunct des höheren Lebens erscheint. Liebe und Freiheit sind die Grundelemente unseres Wesens, und die Grundprincipien des Evangeliums; aber auch hier erscheint die Liebe als das Höhere, indem sie es ist, die uns wahrhaft frei macht. Fassen wir in dieser Beziehung die an verschiedenen Stellen ausgesprochenen Gedanken Gochs zusammen, so stellen sie sich uns im Wesentlichen so dar: Gott ist die Liebe, aber zugleich das allerfreieste Wesen; er ist in seiner Freiheit der unendlich Liebende und in seiner Liebe der unendlich Freie; wie er ist, so will er, daß auch die geschaffenen Geister in steter Annäherung zu ihm, in steter Verähnlichung mit ihm seyen und werden; er ist das schöpferische Princip der Liebe und Freiheit für alle vernünftigen Wesen. Und zwar der Freiheit durch die Liebe. Dieß verhält sich nämlich so. Alles, was ist, ist von der göttlichen Freiheit ausgegangen; auf demselben Wege aber, auf dem es von Gott ausgegangen ist, muß es auch wieder zu ihm zurückkehren: aus Gottes Freiheit sind die Geister hervorgegangen, durch eigene Freiheit müssen sie sich zu ihm hinwenden und in ihn zurückkehren[2]). Daß die vernünftige Seele durch die Freiheit des göttlichen Willens geworden, ist klar: denn der göttliche Wille ist das hervorbringende Princip alles Geschaffenen, der göttliche Wille aber ist eine freie Ursache, mithin ist alles

1) Dialog. cap. 12. p. 154. 155.

2) Dialog. cap. 10. p. 139: Sciendum, quod anima rationalis eodem modo reducitur in Deum, quomodo exit a Deo: sed per libertatem divinae voluntatis exit a Deo, ergo per libertatem suae voluntatis debet reduci in Deum.

Geschaffene durch die göttliche Freiheit ins Seyn gerufen; und hier ist nicht einzuwenden, daß das göttliche Wissen das Ursprünglichere oder Höhere (principalis causa) bei der Schöpfung sey, denn der göttliche Verstand ist zwar das vorstellende Princip der Dinge (principium rerum repraesentativum), vermöge dessen Gott die Dinge in seinem ewigen Denken vor sich hat; aber das eigentlich hervorbringende Princip (principium elicitivum et productivum) ist sein Wille; denn in der Reihe der Ursachen ist diejenige die höhere, welche an und für sich die Handlung beherrscht, und das ist eben der Wille. Daß aber die Seele auch auf dem Wege der Freiheit zu Gott zurückkehren müsse, geht aus der Natur des evangelischen Gesetzes hervor [1]). Dieses ist ein Gesetz der Liebe, und nur in Liebe und aus Liebe zu üben; was aber aus Liebe geschieht, das geschieht auch aus Freiheit und ist an und für sich das Freieste. „Alles wird durch sein Gewicht an seinen Ort gezogen [2]), das Leichte aufwärts, das Schwere abwärts. Das Gewicht der Seele aber ist die Liebe, die erste und eigenthümliche Bewegungskraft des Willens. Was aus Liebe geschieht, das geschieht am meisten frei; da nun die Seele nach allem Guten vermöge der Liebe strebt, die Liebe aber die freieste Willensbewegung ist, so ist klar, daß die Seele nach allem Guten nicht gezwungen, sondern mit Freiheit strebt ... Und da der Wille durch die Liebe kräftiger wird, und die Kraft desselben im Vermögen der Freiheit besteht, so ergibt sich zugleich, daß der Wille, je kräftiger, desto freier ist [3])."

So kommt also die wahre Freiheit nur aus der Liebe, gleichwie sich die wahre Liebe stets kund gibt in der Form der vollkommensten Freiheit. Der Urquell der wahren Liebe aber ist Gott, das schöpferische und belebende Princip aller Dinge. Alles, was ist, sagt Goch [4]), hat das Seyn auf eine vollkommenere Weise in Gott, als in sich selbst, weil es in Gott ein ewiges Seyn hat, in sich selbst nur ein zeitliches und geschaffenes. Alles creatürliche Gute ist nur ein theilnehmendes und abhängiges; es hat seinen Grund in dem ungeschaffenen Guten, welches allein durch sich selbst ist. Da sich dieß so verhält, so ist klar, daß nichts Gutes in dem menschlichen Willen seyn kann, welches nicht in demselben verursacht wäre durch den göttlichen Willen, der allein das durch sich selbst seyende Gute ist und die hervorbringende Ursache alles Guten in den geschaffenen Dingen, weshalb

1) Dieß ist ausgeführt Dialog. cap. 11. p. 141 sqq.
2) Ebendas. S. 144.
3) Ebendas. S. 144 unten und 145 oben.
4) Dialog. cap. 21. p. 218.

auch der Apostel Paulus mit Recht in der Freude über die Fülle geistlicher Güter das Auge seines Geistes zum Herrn erhebt, dessen freigebige Güte die Fülle der Güter hervorbringt, wo sie will [1]). Die göttliche Liebe erweckt in dem Menschen die Gegenliebe, die Gnade entzündet das Gemüth, und so bestimmt die freie Liebe den Willen und gibt ihm eine Richtung, in welcher der Mensch aus seinem Innersten heraus gut und gottähnlich wird. In diesem Sinne hat Christus die göttliche Freiheit geoffenbart, er selbst und der Glaube an ihn ist ein Princip der Freiheit für alle geworden, und seine Religion kann mit dem vollesten Rechte als die Religion der Freiheit bezeichnet werden [2]).

Ja, wie die Liebe die Grundlage der Freiheit ist, so enthält sie auch die höchste Bürgschaft des ewigen Lebens; sie ist die feste Basis des Glaubens an Unsterblichkeit, insofern sie dasjenige ist, was nicht vergeht, insofern sie die nämliche bleibt im himmlischen Vaterlande, wie hier auf der irdischen Pilgerschaft [3]), und insofern ein Wesen, welches Ewiges liebt, selbst ewig seyn muß. Der letztere Grund ist besonders treffend und tief gedacht, und wird von Goch in folgenden schönen Worten [4]) ausgeführt: „Die Liebe des ewigen Gutes kann selbst keine andere, als eine ewige seyn. Denn da es in der Natur der Liebe liegt, aus sich selbst heraus und in den geliebten Gegenstand einzugehen, und da der so in den Geliebten Eingehende die Gestalt desselben annimmt, und dieselbe Beschaffenheit mit ihm erlangt, Gott aber das höchste und ewige Gut ist, welches die Seele liebt, so ist eine solche Liebe der Seele ihrer Natur nach ewig."

1) Ebendas. S. 219. Womit zu vergl. cap. 22. p. 236. 237.
2) Dialog. cap. 18. p. 186 und 187. Am Schlusse der Entwickelung heißt es: Et sic religio christiana est ab exordio a Christo sub lege evangelica, libera, in libertate spiritus ordinata.
3) Dialog. cap. 16. p. 174.
4) Ebendas. S. 174 und 175.

Zweiter Theil.

Gochs Theologie von der positiven Seite. Das Buch von der christlichen Freiheit.

Aus dem Bisherigen ist wohl der theologische Standpunct Gochs im Allgemeinen anschaulich geworden. Wir haben gesehen: das Formalprincip seiner Theologie ist die Offenbarung Gottes in der Schrift, das Realprincip aber die Liebe, zunächst die göttliche Liebe, aus deren schöpferischer Kraft die menschliche, sodann die menschliche, aus deren Bildungstrieb alles Gute hervorgeht, und können den Grundgedanken der goch'schen Theologie etwa in der Formel ausdrücken: Gott, der die Liebe ist, ist eben dadurch auch die Quelle alles Guten; oder: Gott ist die ewige, schöpferische, der Mensch die gewordene, von Gott ausgegangene, aber auch durch Gott zu Gott zurückkehrende Liebe, und die Vermittelung, wodurch dieß bewirkt wird, ist die erlösende, durch Liebe zur Freiheit führende, Thätigkeit Christi. Dieser Grundgedanke stellt sich nun aber auch bei Goch in reicher Entfaltung sowohl thetisch als antithetisch dar, und es ist nunmehr Zeit, daß wir auf das Einzelne seiner Theologie eingehen.

Hier kommen uns nun als Leitfaden die beiden Hauptschriften Gochs zu statten, die uns den inneren Organismus seiner Gedanken und die Methode seiner Entwickelung vollständig vergegenwärtigen. Diese beiden Schriften sind das Buch von der Freiheit der christlichen Religion[1]) und der in dialogische Form gefaßte Tractat über die vier Irrthümer in Betreff des evangelischen Gesetzes[2]). Die erste Schrift enthält vorzugsweise die positiven Ueberzeugungen Gochs

1) De libertate christiana oder de libertate christianae religionis, edid. Corn. Grapheus Antverp. 1521. Ueber das Literärische des Buches in der Folge.

2) Dialogus de quatuor erroribus circa legem evangelicam exortis — weiter unten ausführlich zu besprechen.

über die Principien der christlichen Erkenntniß, über Anthropologie und Heilslehre; die zweite gibt uns vorzugsweise seine Polemik gegen die falschen Zeitrichtungen und faßt am meisten die reformatorischen Gedanken Gochs in sich. Da nun aber, wie bei allen ächten Reformatoren, so auch bei Goch die Opposition auf der Position ruht, so gehen wir schon der Natur der Sache gemäß von dem Inhalte der vorherrschend positiven Schrift aus; aber zugleich möchte auch diese Ordnung in der Zeitfolge begründet seyn: denn obwohl wir keine bestimmten Angaben über die Chronologie von Gochs Schriften haben, so ist doch an sich wahrscheinlich, daß er sich zuerst die Grundlagen seiner christlichen Ueberzeugung feststellte und von da zur Polemik fortging; sodann scheint der Tractat über die vier Irrthümer mehr Freiheit des Geistes und der Rede zu verrathen, mithin einer entwickelteren Lebensperiode anzugehören, als das schulmäßiger gehaltene Buch von der christlichen Freiheit; endlich dürfte auch der Umstand in Anschlag zu bringen seyn, daß, wo ältere Autoren die Schriften Gochs aufzählen, das Werk über die christliche Freiheit immer zuerst genannt zu werden pflegt. Da nun dieses Buch zugleich eine große literarische Seltenheit und gewiß nur wenigen Kirchenhistorikern aus eigener Anschauung bekannt ist, so scheint es zweckmäßig, den Inhalt desselben in einem vollständigeren Auszuge vorzulegen.

Die, durch eine kurze Einleitung eröffnete Schrift, handelt in sechs Büchern 1) von der Auslegung der Schrift, als einzig sicherer Quelle des christlichen Glaubens, 2) von dem menschlichen Willen und dessen Thätigkeiten, 3) von dem Verdienste und den Bedingungen desselben, 4) von den Gelübden und dem, was damit in Verbindung steht, 5) von dem Verhältniß zwischen Gelobenden und Nichtgelobenden in Betreff des sittlichen Handelns, 6) über das, was ein thomistischer Mönch, Engelbert, in einem Tractate den Ansichten Gochs entgegengestellt hatte. Von diesen 6 Büchern sind nur drei vollständig und das vierte theilweise vorhanden[1]); wir haben jedoch den Verlust der letzten Bücher nicht so hoch anzuschlagen, weil Goch das in denselben Abgehandelte auch in dem Tractate von den vier Irrthümern ausführt. Der wesentliche Inhalt der uns vorliegenden Bücher aber ist folgender:

1) Es heißt am Schlusse: Finis horum, reliqua desyderamus.

Erstes Hauptstück.

Autorität und Auslegung der Schrift. Schrift und Philosophie[1]).

Die Schrift, sagt Goch[2]), ist das Licht des menschlichen Verstandes, und da der Verstand durch ein zwiefaches Licht erleuchtet wird, so gibt es auch eine zwiefache Schrift, eine natürliche und eine übernatürliche. Die erstere ist die Philosophie, worüber in der Folge; die zweite, durch welche der Verstand zur Erkenntniß der höchsten Wahrheit, der Wille zur Liebe des höchsten Gutes geführt wird, ist die kanonische Schrift, die Regel der gesammten Kirche, auf welcher der Glaube wie auf einem Fels unbeweglich ruht. Die Schrift allein ist es, die, von der höchsten Wahrheit abgeleitet, eine unwidersprechliche Autorität besitzt, von der nichts hinweggenommen, zu der nichts hinzugethan werden kann, so daß alle übrigen Schriften Autorität haben nur nach Maaßgabe ihrer Uebereinstimmung mit der kanonischen Schrift.

Diese Stellung der Schrift gibt natürlich ihrer Auslegung die höchste Wichtigkeit. Goch statuirt nach dem Vorgange der Alten einen vierfachen Schriftsinn, den buchstäblichen, allegorischen, tropologischen und anagogischen[3]). Die Schrift, von Gott gegeben, um Glaube, Liebe und Hoffnung in dem Menschen zu pflanzen und ihn zur Seligkeit zu führen, muß alles enthalten, was hierzu dienlich ist. Der buchstäbliche Sinn lehrt das vor allem zu wissen Nöthige, nämlich, was geschehen und was der Wille und die Absicht Gottes ist; der allegorische Sinn lehrt, was zum Glauben gehört, durch den der Mensch zum Leben geweiht wird; der anagogische, was er zu hoffen; der tropologische, was er vermöge seines durch die Liebe gebildeten Willens zu thun hat. Die drei letztern werden zusammen unter dem Namen des geistlichen Sinnes begriffen und so gibt es wieder wesentlich zwei Arten des Schriftsinnes, den buchstäblichen und den geistlichen oder mystischen. Der von Gott zunächst bezweckte buchstäbliche Sinn findet sich in allen den Stellen der Schrift, histori-

---

1) Die Behandlung dieser Gegenstände bildet den Inhalt des ersten Buches.

2) Buch I. Kap. 1.

3) Er bedient sich des gangbaren Verses:
Litera gesta docet, quid credas Allegoria,
Tropologia quid agas, quid speres Anagogia.

schen, wie prophetischen und didactischen, wo der Wille und die Absicht Gottes nach wörtlicher Fassung vollkommen klar und verständlich ist; wo dagegen der Buchstabe etwas Dunkles hat und die Absicht Gottes in Zeichen und Figuren gehüllt ist, da muß man auf den geistlichen Sinn zurückgehen. Wenn der geschichtliche Zusammenhang ausgeht, öffnet sich uns die Pforte des mystischen Sinnes. Bisweilen kann eine Stelle vierfach ausgelegt werden, bisweilen dreifach, bisweilen zweifach, bisweilen nur einfach; manche hat nur einen buchstäblichen Sinn ohne mystischen, manche einen mystischen ohne buchstäblichen [1]).

Wiewohl es sich nun so verhält [2]), so ist doch, sobald unter den Gelehrten Streit über den Inhalt der Schrift entsteht, nur aus dem buchstäblichen Sinn ein triftiges Argument zu entnehmen, um den Irrthum zu bekämpfen, und in dieser Beziehung steht der buchstäbliche Sinn höher als die übrigen, auf welche man nur einzugehen hat, wenn eine Stelle, wörtlich verstanden, keine Belehrung enthält für den Glauben und nichts Nützliches für das sittliche Leben. Da nun aber manche Stelle auch buchstäblich wieder verschieden ausgelegt werden kann, so sind für die Ausmittelung des richtigen Wortsinnes Verfahrungsregeln zu geben. Ein allgemeiner Grundsatz zur Entscheidung kann hier zwar nicht aufgestellt werden, aber Winke, die zur Erkenntniß des Richtigen führen, und zwar folgende [3]): 1) Derjenige buchstäbliche Sinn ist der wahre und jedem andern vorzuziehen, welcher der Wortbedeutung am meisten entspricht, sey es in dieser Stelle oder in einer verwandten deutlicheren, denn die Schrift ist nicht in einzelnen Stellen so verhüllt, daß sie nicht in andern einfacheren wieder klarer wäre, und das Zweifelhafte ist immer zu bestimmen nach dem Sinne, der sich aus andern klareren Stellen ergibt. Sollte aber keine Stelle vorhanden seyn, die klarer wäre, so muß vorzugsweise der Zusammenhang entscheiden. 2) Derjenige Sinn empfiehlt sich mehr [4]), der von katholischen Lehrern gegeben wird, welche im Geiste der Kirche leben und in ihren Erklärungen sich mehr auf die Schrift gründen, als auf die natürliche Vernunft; denn von denen, welche im Schooße der Kirche leben, ist vorauszusetzen, daß sie mehr vom Geiste der Wahrheit erleuchtet sind, das Licht der natürlichen Vernunft aber,

1) Hauptsächlich sind es nach Gochs Meinung die pauliniſchen Briefe, in denen fast überall die buchstäbliche Auslegung anzuwenden ist. De Lib. christ. B. III. Kap. 2.

2) B. I. Kap. 2.

3) Kap. 5.

4) Kap. 8.

aus welchem die Ungläubigen, wenn auch noch so scharfsinnig, sprechen, reicht nicht hin zur Erkenntniß des Uebernatürlichen, welches in der Schrift gelehrt wird. 3) Derjenige Sinn scheint den Vorzug zu verdienen [1]), welcher den Bestimmungen der Kirche am meisten conform ist, und so sehr auch eine Erklärung dem Buchstaben entsprechen mag, für die wahre ist sie doch nicht zu halten, wenn es sich findet, daß sie der Entscheidung der Kirche offenbar widerstreitet. Besonders gilt dieß in Sachen des Glaubens, die der Kirche auf eine so klare Weise von Gott geoffenbart sind, während in Sachen des Handelns eine so entschiedene Gewißheit nicht statt findet, sondern manches künftiger Prüfung aufbehalten geblieben ist. Endlich ist 4) derjenige Sinn der vorzüglichere [2]), der sich mehr auf die richtige Vernunft stützt, weil Gott, der die höchste Wahrheit und die Urquelle der Schrift, vernünftiger ist, als jeder Mensch, und in der ganzen Schrift vernünftig zu Werke geht. — Eine Stelle indeß, die dem Buchstaben nach auf Thatsachen des alten Testaments oder der Erscheinung Christi geht, kann auch allegorisch ausgelegt werden [3]), wenn man sie auf den mystischen Leib Christi, die Kirche; moralisch, wenn man sie auf die Handlungen der Glieder dieses Leibes nach dem Vorbilde des Hauptes; anagogisch, wenn man sie auf das Endziel der Handlungen dieser Glieder, das ewige Leben, bezieht. Ferner eine Stelle, die buchstäblich auf die Kirche geht, kann auch moralisch und anagogisch gedeutet werden, und eine Stelle moralischen Inhaltes ist zugleich anagogischer Beziehung fähig; eine solche aber, deren buchstäblicher Sinn auf den Stand der Herrlichkeit geht, also ein anagogischer ist, kann nur in diesem Sinn erklärt werden, weil sie nicht ein Bild von etwas anderm, sondern das Höchste selbst durch sie vorgebildet ist.

In diesen Interpretationsgrundsätzen Gochs finden wir auf der einen Seite, wie dieß seine ganze Stellung mit sich brachte, ein Anschließen an das christliche Alterthum und den kirchlichen Standpunct seiner Zeit, insofern Goch die von frühester Zeit an herrschende, durch die Alexandriner ausgebildete, aber auch für die exegetische Rechtfertigung des späteren katholischen Kirchensystems unentbehrliche mystische Auslegung gelten läßt, insofern er den Deutungen der rechtgläubigen Lehrer ein besonderes Gewicht zuerkennt und die Uebereinstimmung der Schrifterklärung mit der Norm der Kirche fordert; auf der andern Seite aber

1) Kap. 9.
2) Kap. 10.
3) Kap. 12.

entdecken wir darin nicht minder den Ansatz des Neuen und Reformatorischen, indem Goch die Schrift vorzugsweise aus sich selbst erklärt wissen will, indem er sehr entschieden den buchstäblichen, historischen Sinn gegen den mystischen hervorhebt, und indem er nur jenem die Kraft zuschreibt, Beweise in theologischen Dingen zu liefern. Noch mehr aber macht sich das Reformatorische bei Goch geltend, wenn es sich um die Autorität der Schrift und ihr Verhältniß zur Philosophie handelt. Zwar ist Goch nicht der Meinung [1]), daß die Schrift, obgleich untrügliche Wahrheit enthaltend, überall auf gleiche Weise zur Uebereinstimmung mit ihr verbindlich mache; er unterscheidet in Beziehung sowohl auf den dogmatischen, als moralischen Gehalt dasjenige, was wesentlich und direct [2]) in der Schrift ausgesprochen und durch die Autorität der Kirche bestätigt ist, und dasjenige, was nur abgeleiteter und mittelbarer Weise [3]) in der Schrift angedeutet und von der Kirche in entwickelten Glaubensbestimmungen nicht festgestellt ist, und sagt: in Beziehung auf jenes verpflichtet die Schrift alle Gläubigen ohne Unterschied zur Zustimmung, so daß sie ohne Todsünde einer entgegengesetzten Meinung, wenn auch des größten Lehrers, nicht anhängen können; in Beziehung auf dieses dagegen verpflichtet sie nicht alle ohne Unterschied, ihr beizustimmen, sondern es mag einer auch ohne Gefahr der Sünde etwas Entgegengesetztes festhalten, wenn nur diese entgegengesetzte Meinung nicht aus hartnäckiger Verkehrtheit entspringt, sondern aus Unkenntniß der Schrift, und wenn nur im Gemüthe die Geneigtheit ist, so zu glauben und zu halten, wie die Kirche glaubt und hält und wie es die Schrift meint. Also ein Buchstabengläubiger in Betreff des Schriftwortes ist Goch nicht, dagegen hält er aufs entschiedenste und ausschließlich an der Autorität der kanonischen Schrift fest im Gegensatz gegen das, was er die natürliche Schrift nennt d. h. die Bestimmungen der Philosophen und modernen Lehrer, welche die kanonische und übernatürliche Wahrheit durch natürliche Vernunftgründe zu beweisen oder zu widerlegen suchen.

Um dieses Verhältniß genauer festzustellen, untersucht Goch dreierlei [4]): was die natürliche Schrift oder die der Philosophen an sich sey, welche Autorität sie habe, und welches die

1) Kap. 11.
2) principaliter et directe.
3) secundarie et indirecte.
4) B. I. Kap. 13—26.

Geltung der Lehrer sey, die ihre Beweisführungen auf Philosophie stützen?

In Betreff des ersten nennt Goch[1]) im scharfen Gegensatze gegen die Schrift als Wort des Lebens die Schriften der Philosophen Bücher des Todes und glaubt dieß auf dreifache Weise zeigen zu können. Erstlich aus der Art der Hervorbringung: alle Schrift der Philosophen ist hervorgebracht von Menschen durch Nachdenken menschlicher Vernunft, das Wissen aus dem natürlichen Lichte der Vernunft aber ohne die höhere Erleuchtung des Glaubens führt nicht zur Erkenntniß derjenigen göttlichen Eigenschaften, die über den Kreis des menschlichen Denkens hinausgehen, sondern nur derjenigen, die der Mensch aus sich selbst erschließen kann; dadurch wird man zwar der göttlichen Wirkung und Kraft, des göttlichen Wesens im Allgemeinen inne, aber nicht Gottes als des Urhebers alles Guten, und so leitet diese Erkenntniß nicht durch Demuth zur Liebe Gottes, sondern sie verleitet, weil man Gott durch eigene Anstrengung erkannt zu haben glaubt, zu Stolz und Aufgeblasenheit. Zweitens aus der Wirkung[2]): das natürliche Licht der Vernunft kann sich nicht über seine Grenzen erheben und daher nur das regeln[3]), was der Natur entspricht; daher geschieht, daß dasselbe, obwohl es mit einer gewissen Erkenntniß Gottes erleuchtet, doch die Seele kalt läßt und nicht zur Liebe Gottes entflammt; womit zusammenhängt, daß solche Weisheit auch dem Gesetze Gottes nicht unterwirft, daß sie also wider Gott ist, und daher auch nicht das Leben, sondern nur den Tod bringen kann. Drittens aus dem Endzweck: die Philosophen haben bei ihrem Forschen nach Gotteserkenntniß keinen andern Zweck, als das Wissen und die Speculation selbst, insofern dieselbe eine geistige Vollkommenheit ist; daher ist ihnen auch das höchste Gut ein in der Erkenntniß bestehendes (intelligibles)[4]); aber darin irren sie, insofern sie zur Erkenntniß der wahren Glückseligkeit, die in der Liebe Gottes besteht, nicht durchgedrungen sind; sie haben eine Art Erkenntniß, aber nicht den Genuß und Geschmack des Guten. — Also, da die Schrift der Philosophen nur auf die Ordnung und Glückseligkeit dieses Lebens gerichtet ist, dieses Leben aber, verglichen mit dem ewigen, Tod genannt werden kann, so sind die Bücher, welche diese Schrift enthalten, als Bücher des Todes zu bezeichnen.

1) Kap. 13.
2) ex effectu operandi.
3) ordinare.
4) optimum intelligibile.

Bei der Frage nach der Autorität der natürlichen Schrift[1]) definirt Goch den Ausdruck Autorität als zuverlässige Gewißheit untrüglicher Wahrheit und fordert dafür dreierlei: ein festes Fundament für den Glauben, einleuchtende Evidenz und Untrüglichkeit. Dann fährt er fort: diese Eigenschaften kommen der kanonischen Schrift zu. Sie ruht auf dem Felsen der göttlichen Offenbarung. Sie besitzt Evidenz der Erkenntniß, und zwar eine vollkommene, intuitive in der himmlischen Zukunft, wenn das Bild aufhört und die volle Wahrheit geschaut wird, aber auch auf Erden schon bei Christo, der zu uns nicht bloß wie ein Wanderer (viator) in prophetischer Weise, sondern wie ein Begreifender (comprehensor) aus anschauender Erkenntniß sprach[2]), eine prophetische bei den gotterleuchteten Männern, eine bildliche bei allen auf Erden wandelnden Gläubigen im Lichte des Glaubens. Sie hat Untrüglichkeit, weil sie durch keine, auch nicht durch göttliche Macht verändert werden kann. Die Schriften der Philosophen dagegen haben nur eine natürliche Gewißheit, eine rationelle Evidenz. Dieß ist eine Gewißheit der ersten Principien d. h. nicht sowohl der abgeleiteten Schlüsse, bei denen oft Irrthum eintreten kann, als vielmehr der letzten Sätze, wie sie für sich bekannt sind oder aus dem Begriff erkannt werden, wie z. B. alles, was wir denken mögen, ist entweder, oder es ist nicht, oder: das Ganze ist größer als ein Theil. Das ist die Evidenz der natürlichen Gewißheit; innerhalb dieser halten sich die Philosophen; darum kann ihren Schriften nur eine natürliche Autorität zukommen und zwar nicht in allen Beziehungen, sondern nur in den ersten Principien, die für sich selbst einleuchten. Was aber kann die natürliche Erkenntniß schließen über die Wahrheit, welche über die Natur hinausgeht? Schließen setzt Begreifen voraus. Kann einer schließen, wo er nicht begreift? So wenig als ein Blinder über die Farbe urtheilen kann. Also hat das philosophische Wissen seine Wahrheit nur innerhalb der Grenzen seines Begreifens und das sind die Grenzen der natürlichen Empfänglichkeit, aber es hat keine Geltung in Beziehung auf das, was auf übernatürliche Weise erkannt seyn will; vielmehr sind aus dem Streben, das Uebernatürliche natürlich begreifen zu wollen, alle Irrthümer und Häresien entsprungen. Darum haben die Schriften aller Lehrer, der alten und modernen, welche Heiligkeit und Gelehrsamkeit ihnen auch beiwohnen mag, keine Autorität außer vermöge ihrer Zurückführung auf die kanonische Schrift;

1) Kap. 14. 15. 16.
2) Kap. 15.

denn wie in den philosophischen Schriften die natürliche Wahrheit erkannt wird vermöge der Zurückführung auf die ersten an und für sich einleuchtenden Principien und Begriffe, so wird in den Schriften der rechtgläubigen Lehrer die übernatürliche Wahrheit in Beziehung auf das zu Glaubende, zu Hoffende und zu Liebende erkannt vermöge der Zurückführung auf die aus göttlicher Offenbarung stammende Schrift.

Hieraus ergibt sich dann auch, welche Geltung die Schriften derjenigen Lehrer haben, die ihre Beweisführung auf Philosophie stützen. Unser Goch, das oben bezeichnete Bedürfniß einer scharfen Opposition gegen die herrschende Philosophie wohl erkennend, sagt hierüber, nachdem er an die verderblichen, aus der unzulässigen Unterscheidung zwischen philosophischer und theologischer Wahrheit entsprungenen Auswüchse der Speculation besonders unter der Jugend zu Paris erinnert [1]), im Wesentlichen Folgendes [2]): Es gibt nur eine Wahrheit [3]), die kanonische, geoffenbarte, und diese hat solche Kraft und Autorität, daß, was ihr widerstreitet, ohne Zweideutigkeit für fremdartig und häretisch zu achten ist. Wenn aber auf solche Weise Wahres und Falsches unmittelbar geschieden ist, so ist nothwendig falsch, was nicht wahr ist, und weil die philosophische Wahrheit der kanonischen, die allein Wahrheit genannt werden kann, fremd ist, so ist sie mit Recht als etwas Falsches zu bezeichnen. Dieses Falsche mischte sich schon in der apostolischen Zeit durch Irrlehrer der kanonischen Wahrheit bei und befleckte den Glauben der Christen. Wenn es aber damals geschah, als das Licht der kanonischen Wahrheit in aller Kraft ausstrahlte und der Glaube im höchsten Feuer der Liebe aufflammte, was wird in unsern Zeiten geschehen, da der Glaube anfängt matt zu werden und die Fenster des Tempels, d. h. die Priester der Kirche, durch irdische Trübung ihr Licht verlieren? Sehen wir doch immer Schlimmeres und Gefährlicheres geschehen. Ist nicht die kanonische Wahrheit, in der Glaubens- wie in der Sittenlehre, einer solchen Mannichfaltigkeit der Meinungen preisgegeben, daß es fast so viele Meinungen, um nicht zu sagen Hirngespinnste, gibt, als Köpfe? Jeder der modernen Lehrer vertheidigt nur eifrigst seine Meinungen und daraus ist das Verderbliche entsprungen, daß, indem sie die untheilbare Wahrheit theilen, jeder, seinem Meister folgend, spricht: ich bin Albertiste, ich Thomiste, ich Scotiste, und

1) Kap. 17. 18. Siehe oben S. 35 f.
2) Kap. 19.
3) Goch spricht hier natürlich immer nur von dem religiösen Gebiete.

einer sich erhebt wider den andern für den andern. Kann aber zu unserer Zeit gut und löblich seyn, was zur Apostel Zeit so schädlich war? Kann der Kirche jetzt Frucht bringen, was ihr einst Verderben brachte? — Indeß [1]), wenn auch die Welt schon voll ist von Schriften, die aus kanonischer Wahrheit und philosophischer Eitelkeit gemischt sind, wenn auch viele mehr darauf bedacht sind, ihren Philosophen zu vertheidigen, als Christum, die ächten Schüler der Wahrheit werden dennoch keine Lehre annehmen und die Prediger der Wahrheit keine andere predigen, als welche ihr Fundament hat in der heiligen Schrift und übereinstimmt mit der kanonischen Wahrheit; wie auch der Apostel von sich bezeugt, wenn er spricht: wir verkürzen nicht, wie die meisten, das Wort Gottes, sondern aus reiner Gesinnung, als aus Gott, sprechen wir vor Gott.

Man hat freilich dagegen noch Einwendungen bereit. Manche sagen [2]): die philosophischen Lehren stammen, wenn auch nicht aus göttlicher Offenbarung, so doch aus dem Lichte der gesunden Vernunft, dieses aber stammt auch von Gott, mithin ist, was aus ihm hervorgeht, nicht als etwas Gott Fremdes zu achten. Darauf wird aber entgegnet: die Philosophen sind nie zur Gesundheit der Vernunft gelangt, sie können daher auch das Licht derselben nicht besitzen; und zwar schließt man so: die Vernunft ist durch den Fall verdunkelt und kann nicht hergestellt werden durch das natürliche Licht ihrer selbst, sondern nur durch die rechtfertigende Gnade, vermöge deren durch das übernatürliche Licht des Glaubens die natürliche Vernunft erleuchtet und zur Gesundheit gebracht wird. Daher ist auch jene Gesundheit der Vernunft nicht eine natürliche, sondern eine durch die Gnade bewirkte, übernatürliche. Aehnliches äußert auch der Apostel im ersten Kapitel des Römerbriefes. — Andere behaupten [3]), die Schriften der Philosophen, obwohl vielleicht in Betreff des Glaubens ohne Nutzen, seyen doch förderlich in der Moral und Tugendlehre. Dagegen erwiedert man: das Gute, was sie haben, wird überwogen von dem beigemischten Schlimmen, sie verhüllen die einfache, sichere Wahrheit mit Terminologien und Argumentationen, verpflanzen sie auf den Boden des Streites und machen sie dadurch schwankend und zweifelhaft. — Wieder andere meinen endlich [4]): es sey wenigstens darum erforderlich, daß das Studium der philosophischen Wissenschaften in der Kirche getrieben werde, damit es zur Zeit des Angriffs und der Noth solche gebe,

1) Kap. 20.
2) Kap. 21.
3) Kap. 22.
4) Kap.

die auf geeignete Weise den Glauben vertheidigen könnten. Allein die, welche dieß verlangen, mögen sagen, ob die katholische Wahrheit je einen solchen Angriff erlebt hat, als von denen, die, der Philosophie ergeben, das Uebernatürliche natürlich begreifen und erschließen wollten, ob nicht vielmehr von solchen Leuten — einem Arius, Nestorius, Manichäus, Pelagius — alle Ketzereien ausgegangen sind? Die katholische Einfalt dagegen hat der Kirche nie Verderben gebracht und wenn auch wohl von dem Mönchsstande solche ausgegangen sind, die dem katholischen Glauben geschadet haben, wie Pelagius, so haben diese ihr Gift nicht geschöpft aus der Reinheit der mönchischen Institution, sondern aus der Philosophie, denn nur aus dieser hat z. B. Pelagius die ihm eigenthümliche Behauptung geschöpft, daß die Thätigkeit des eigenen Willens ohne Liebe die Seligkeit verdienen könne. Frägt es sich aber, mit welchen Waffen die Irrthümer, die von der Philosophie ausgehen, zu bekämpfen seyen? so sagt uns das der Apostel Paulus, indem er im Brief an den Titus die Tugenden des Bischofs schildert und von demselben gegen die Feinde des Glaubens fordert nicht alles Wissen, sondern das Wissen des Glaubens, welches ist das der kanonischen Wahrheit, und eine Widerlegung durch das zuverlässige Wort und gesunde Lehre ohne Verwickelung in thörichte Fragen und unnütze Disputationen.

Nachdem sich Goch auf solche Weise die Grundlage gesichert, dieselbe, von der im Wesentlichen auch die Reformation ausging, stützt er darauf die Entwickelungen, die er im zweiten und dritten Buche folgen läßt und die wir zusammenfassen als

Zweites Hauptstück.

Anthropologische und soteriologische Lehren Gochs. Natur und Gnade. Sünde und Erlösung. Verdienst des Menschen und Verdienst Christi.

Schon die formellen Principien Gochs, die wir bisher dargestellt, sind entschieden der Scholastik entgegengesetzt, nicht minder sind es auch die materiellen, die wir noch zu entwickeln haben; jene bilden einen Gegensatz gegen den Philosophismus der herrschenden Theologie, diese gegen ihren Pelagianismus. Der Pelagianismus verwischte vor allem den, in dem Christenthum allerdings begründeten, Unterschied von Natur und Gnade. Daher geht Goch von einer genaueren Bestimmung dieses Ge-

gensatzes aus[1]) und definirt die hierher gehörigen Begriffe folgendergestalt: Alles, was einem Menschen von Gott gegeben wird, daß er *sey*, ist *Natur*, und alles, was dem Menschen bei der Schöpfung gegeben wurde, damit er auf natürliche Weise gut seyn könne, war eine *Naturgabe*. Alles dagegen, was dem Menschen bei seiner *Entwickelung*[2]) gegeben wird, damit er gut sey, vermöge übernatürlicher Güte, das ist *Gnade*. Was endlich den Erwählten im Zustande der *Vollkommenheit*[3]) gegeben wird, damit sie vollendet seyen in übernatürlicher Güte, das ist *Herrlichkeit*[4]). So hat der Schöpfer zur Vollendung des Menschen ein dreifaches geordnet: zuerst gibt er ihm die Natur, die der Beseligung empfänglich, dann die Gnade, die zur Seligkeit fähig macht, endlich die Herrlichkeit, die wirklich beseligt. Im ersten Zustande hat der Mensch den natürlichen Willen, der das übernatürlich Gute weder will, noch vermag, obwohl vielleicht verlangt; im zweiten den durch den heiligen Geist ihm mitgetheilten begnadigten Willen, der das höhere Gute will und vermag; im dritten den im Guten vollendeten Willen, vermöge dessen er das übernatürliche Gute nicht nur will und vermag, sondern auch von dessen Liebe und Uebung nicht mehr ablassen kann, die wahre Freiheit der Kinder Gottes.

Alles nun[5]), was von Gott durch die Schöpfung zum Seyn gebracht ist, das ist, so weit es ist, Natur und, soweit es Natur ist, gut, weil alle Natur gut ist. Nun frägt sich: wenn alle Natur gut ist, ob es auch die schlimme sey? Denn es gibt auch eine schlimme Natur und es ist bekannt, sowohl, daß der Mensch Natur, als, daß er schlimm sey. Dennoch aber muß das Geschaffene an sich gut seyn. Hierauf ist zu antworten: es gibt ein doppeltes Schlimme, dasjenige, wodurch das Gute der Natur verdorben, und das andere, wodurch die Sünde des Verderbens bestraft wird. Das erste ist die *Sünde*, welche nicht von Gott geschaffen und daher eigentlich nichts, sondern nur eine Privation des natürlich Guten ist; das zweite ist die von der Gerechtigkeit Gottes verhängte *Strafe*. Dieses letztere Schlimme, von Gott hervorgebracht, ist eben darum zugleich ein Gutes, denn, übel für den Körper, den es zerstört, ist es zugleich gut für die Seele, die es heilt, und so ist es zugleich gut und schlimm, wie auch der schlimme Mensch zugleich gut und schlimm ist, gut als Mensch,

1) Buch II. Kap. 1.
2) in via
3) in patria.
4) gloria.
5) Kap. 2.

schlimm als Sünder. Der schlimme Mensch ist demnach ein übles Gute [1]), und hebt die Regel der Logiker auf, welche behaupten, in einem und demselben Subjecte könne nicht Entgegengesetztes zugleich seyn [2]). Ja man kann überhaupt sagen: das Schlimme ist nicht ohne das Gute und nur am Guten; denn wenn nicht Gutes wäre, was verdorben werden kann, so wäre auch nicht Schlimmes, was das Gute verdirbt. Das Gute, das nicht verdorben werden kann, ist das Vollkommene; das aber, was so verdorben werden kann, daß es in jeder Beziehung der Güte beraubt ist, vermag gar nicht mehr zu existiren [3]).

Hier könnte man auch einwenden [4]): wenn der Wille zur Natur der Seele gehört, die Natur an sich gut und die Seele als Natur unwandelbar ist, wie kann der natürliche Wille schlimm werden? Um diese Schwierigkeit zu lösen, muß man unterscheiden zwischen dem Willen als Vermögen und dem Willen als Thätigkeit: im ersteren Sinne genommen ist er nie schlimm, wohl aber im zweiten, insofern er sich einen schlimmen Zweck setzt oder zu einem guten Zweck schlimme Mittel anwendet; als Vermögen bleibt der Wille unverdorben auch bei sündhaften Handlungen, aber als Handelndes kann er verdorben werden, wenn er eine schlimme Richtung nimmt.

Nachdem Goch auf solche Weise die Möglichkeit des Bösen, der Sünde, innerhalb des von Gott geschaffenen Guten, der Natur, nachgewiesen, geht er über [5]) zur Erklärung der wirklichen Entstehung des Bösen, und da er diese wesentlich auf den Willen des Geschöpfes zurückführt, so muß er mit der Definition des Willens beginnen. Der Wille, sagt er, ist diejenige Bewegung des Gemüthes, welche, ohne Zwang von außen, etwas von sich stößt oder anstrebt. Er ist entweder Vermögen [6]) oder Thätigkeit [7]), und als Thätigkeit im Verhältniß zum Guten entweder natürlicher, oder begnadigter [8]) oder verherrlichter [9]) Wille; der natürliche und begnadigte Wille ist dem Wechsel unterworfen, der verherrlichte über jeden Wechsel erhaben. Indem Gott den Menschen schuf aus einem Erdenkloß und ihm eine

1) malum bonum.
2) Anklang an die neuere speculative Logik.
3) Hiernach müßte Goch consequenter Weise entweder die Existenz des Teufels leugnen, oder auch diesem noch etwas Gutes zuerkennen: Gedanken, wovon wir jedoch sonst keine Spuren bei ihm finden.
4) Kap. 4.
5) Kap. 5.
6) potentia.
7) actus potentiae.
8) voluntas gratuita.
9) voluntas glorificata.

lebende Seele einhauchte[1]), gab er ihm in dieselbe zugleich einen guten Willen und fügte dazu auch noch die Hülfe der natürlichen Gnade, das natürliche Vermögen der Freiheit. Kraft dieser Freiheit konnte der Mensch stehen und das Gute der Natur bewahren, er konnte davon auch nicht abweichen, wenn er wollte. Aber dieses nicht abweichen Wollen vom Guten der Natur verlor der Mensch eben durch die Freiheit. Hätte er das nicht abweichen Wollen ebenso empfangen, wie das Können, so wäre er nicht gefallen. Die Hülfe der natürlichen Gnade aber, die Gott hinzufügte, war nur die reine, fehllose Willensfreiheit, die unverdorbene Geradheit[2]) des Willens, die Lauterkeit und Lebendigkeit aller Seelenkräfte. Das war der Natur nicht anerschaffen, sondern von Gott als besondere Gabe hinzugethan[3]), auf daß der Mensch, wenn er wollte, die Güter der Natur bewahren könne. Darum wurde der Mensch, als er sündigte, jener Gnadengüter beraubt und in der Natur seiner anerschaffenen Vermögen verwundet, nicht inwiefern sie Vermögen, sondern inwiefern sie thätig sind. Aus dem Uebel des Ungehorsams aber entsprangen zwei andere Uebel, die Unwissenheit über das, was der Mensch thun soll, und die Neigung zum Schädlichen, mit denen als Begleiter Irrthum und Schmerz einzogen, aus denen dann alles Elend der vernünftigen Natur hervorgeht.

Wenn Goch auf solche Weise ein von der ersten Sünde aus sich verbreitendes Verderben, eine Erbsünde, lehrt, und den Begriff der Erbsünde nicht bloß, wie die meisten Scholastiker, negativ bestimmt als Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit, sondern zugleich positiv als Verwundung der natürlichen Vermögen und als Neigung zum Bösen, so hält er doch zugleich den Begriff der Erlösungsfähigkeit auch im sündhaften Zustande fest, und zwar findet er den Grund dieser Erlösungsfähigkeit in der Freiheit. Die Freiheit, sagt Goch[4]), ist, wie die Kraft des menschlichen Willens, eine dreifache: die erste Freiheit, die zur Natur des Willens als Vermögen gehört, und die Zurechnungsfähigkeit der menschlichen Handlungen begründet, ist das Nichtgezwungensein des Willens und findet sich gleichmäßig bei Guten und Bösen; die zweite ist die Freiheit von Sünde; sie besaß der Mensch vor dem Falle, durch die Sünde hat er sie verloren und kann sie jetzt nur durch die Gnade des Mittlers

1) Kap. 6.
2) rectitudo.
3) Das donum superadditum der Scholastiker und der katholischen Dogmatik.
4) Kap. 7. 8.

wieder erlangen; indeß, auch wiederhergestellt, wird sie nicht dieselbe, die sie vor dem Falle war; denn vor dem Falle war sie so, daß sie nicht zur Sünde reitzte, nach dem Falle ist sie nur so, daß die Sünde nicht herrscht, wiewohl die Begierde und Schwäche bleibt; das jedoch [und daran knüpft sich eben die Erlösung] liegt in der Natur des Willens, daß er durch die Sünde zwar verletzt, aber nicht vernichtet werden konnte, denn wenn alles Gute der Natur verloren und verdorben wäre, so wäre keine Herstellung möglich; die dritte, vollkommene, dem Zustande der Herrlichkeit entsprechende Freiheit endlich ist die Freiheit vom Elend, d. h. von Furcht, Schmerz und Irrthum, sowie von der Möglichkeit des Sündigens.

So entschieden nun Goch aus der ersten Sünde einen allgemeinen Zustand der Sündhaftigkeit ableitet, so läßt er doch wieder in jedem Einzelnen die wirkliche Sünde aus dem Zusammenwirken derselben Potenzen entstehen, aus deren verkehrter Stellung gegen einander auch die erste Sünde hervorging [1]). Wie bei den ersten Eltern drei Dinge zusammenkamen: die verführende Schlange, das Weib, das der Verführung folgte, und der Mann, der mehr dem Weibe, als der göttlichen Stimme gehorchte, so geschieht es noch täglich bei jedem Menschen, auch wenn er schon durch die Gnade wiederhergestellt ist. Diese drei Dinge sind: die Sinnlichkeit, der Schlange entsprechend, die niedere Vernunft, dem Weibe, die höhere, dem Manne; sie finden sich geistiger Weise in einem jeden von uns, so daß keiner erst eines äußern Feindes bedarf, sondern jeder in und von sich selbst etwas hat, wovon er angegriffen wird, wogegen zu kämpfen und das Paradies zu vertheidigen ist. Die sinnliche Bewegung, wenn der Reitz zur Sünde Eindruck gemacht hat, gibt es der niedern Vernunft, wie die Schlange dem Weibe, ein, daß sie den von der Sinnlichkeit empfangenen Reitz befriedige und das Angenehme desselben durch Erfahrung schmecke. Wenn dieß geschieht, so redet die Schlange das Weib an, und bleibt es dann beim sinnlichen Reitze stehen, so ist dieß eine sehr leichte und verzeihliche Sünde. Wenn ferner die niedere Vernunft, die sich in der Handhabung der irdischen Dinge bethätigt, den Reitz aufnimmt, so jedoch, daß sie nur in Gedanken sich daran ergötzt ohne den Entschluß des Vollbringens, so hat allein das Weib von der verbotenen Frucht genossen, nicht der Mann, durch dessen Autorität der Wille noch von der That zurückgehalten wird, und in diesem Falle kann es nach Umständen eine verzeihliche oder eine Todsünde seyn. Wenn

1) Kap. 9. 10.

aber endlich die höhere Vernunft dem von der niederen empfangenen Sündenreitze dergestalt beistimmt, daß sie sich zur wirklichen That entschließt, dann hat das Weib dem Manne die verbotene Speise zu genießen gegeben, mag nun die That vollbracht werden oder nicht. Von der Beistimmung der Vernunft jedoch ist in diesen Fällen nicht die Rede [1]), insofern sie die erkennende Kraft [2]) der Seele, sondern insofern sie nicht ein vom Willen geschiedenes Vermögen der Seele ist, vielmehr mit demselben eine Natur der Seele constituirt. Denn die Seele, aus Gedächtniß, Vernunft und Wille bestehend, ist ein Bild der göttlichen Dreieinigkeit [3]), und wie die Werke der ungeschaffenen Trinität ungetheilt sind, so sind es auch die Werke der geschaffenen, so daß von der Seele kein Act vollzogen werden kann, in welchem nicht jene drei zusammenwirkten, das vergegenwärtigende Gedächtniß, die ordnende Vernunft und der wählende, entscheidende Wille.

Aus allem Bisherigen geht dieß hervor [4]): da von Gott nur Gutes kommt, so kann die Ursache alles Bösen nur liegen in dem geschaffenen Willen, sey es der eines Engels oder eines Menschen, welcher abfällt von der Gleichförmigkeit mit dem ungeschaffenen göttlichen Willen; denn dem Willensacte des sündigenden Geschöpfes ging nichts voran, aus dem das Böse entsprungen wäre, sondern nur der gute Wille, den Gott in ihm schuf und so ausstattete, daß das Geschöpf, wenn es wollte, im Guten beharren konnte. Also hat das Schlimme der Sünde aus dem Guten, welches ohne innere zum Bösen treibende Ursache freiwillig abfiel, seinen Ursprung genommen. Darum wurden Engel und Mensch mit Recht von Gott gestraft, aber der Engel mehr als der Mensch, weil jener gar nichts hatte, wodurch

1) Kap. 11.

2) virtus apprehensiva.

3) Kap. 13—18. Hier folgt eine weitere Ausführung des Satzes, daß der Mensch ein, obwohl nur analoges und nicht vollkommen entsprechendes, Bild, nicht allein Gottes im Allgemeinen, sondern des dreieinigen Gottes und zwar nicht des Vaters, Sohnes oder Geistes im Einzelnen, sondern der gesammten Trinität sey. Dieser auf augustinischen Grundlagen auch von den Scholastikern ausgeführte Satz kann uns hier als den Kreis des Reformatorischen nicht berührend, von speculativer Seite weniger interessiren, aber die practische Folgerung ist wichtig, die daraus gezogen wird. Es war nämlich vorzugsweise diese Auffassung des menschlichen Wesens als creatürlichen Abbildes der Trinität, wodurch die Psychologie Gochs, Johann Wessels und anderer mittelalterlicher Theologen davor bewahrt wurde, die menschlichen Kräfte und Thätigkeiten in solcher atomistischen Zersplitterung zu denken, wie wir es häufig in der modernen Psychologie und Anthropologie finden, und wodurch von vorne herein die Anerkennung der inneren, untrennbaren Einheit des menschlichen Wesens festgestellt ward.

4) Kap. 19.

er zum Bösen bestimmt worden wäre, dieser aber, wenn auch nicht von innen, doch von außen durch Versuchung gereitzt wurde. Wie nun die Natur des Menschen eine doppelte ist [1]), die leibliche und geistige, so gibt es auch ein doppeltes Uebel, und zwar hat, da die leibliche Natur Kraft und Leben von der geistigen empfängt, das Uebel der leiblichen Natur seinen Ursprung genommen von dem der geistigen. Durch den Abfall des Menschen von der Einheit mit dem göttlichen Willen wurde auch die Harmonie in den Kräften der leiblichen Natur aufgelöst, und es trat eine Schwäche [2]), die Begierde oder das Gesetz des Fleisches, ein. So ist die Erbsünde, der Zunder der Sünde, mit welchem alle in Begierde Erzeugte geboren werden, aus der wirklichen Sünde Adams hervorgegangen; aber bei den Nachkommen findet ein umgekehrtes Verhältniß statt, als bei dem Stammvater: in diesem entstand sie durch die wirkliche Sünde, bei jenen verbreitet sie sich durch die sinnliche Begierde von Eltern auf Kinder [und ist die Grundlage der wirklichen Sünde]; bei diesem ging sie vom Geist auf das Sinnliche, bei jenen geht sie vom Sinnlichen auf den Geist über, denn die Seele wird nicht fortgepflanzt, sondern dem schon organisirten Leibe eingepflanzt [3]), sie hat also die Ursache der Sünde nicht in sich, sondern wird davon befleckt vermittelst des Fleisches, durch welches die Sünde fortgeleitet wird.

Wenn nun das Resultat des Bisherigen kein anderes, als dieses ist: alles Böse kommt ursprünglich aus der Creatur, aus dem geschaffenen Willen — so ist dann hiervon die nothwendige Kehrseite der andere Satz: schon ursprünglich, besonders aber, wenn die Creatur erst sündhaft geworden, kommt ihr alles Gute nur von Gott, aus der göttlichen Gnade; aber da der Mensch selbst im Zustande der Sünde den Willen behält, als Freiheit vom Zwang, und da auch das Gute der Gnade nicht ein aufgenöthigtes, mechanisch mitgetheiltes seyn kann, so ist die Wiederherstellung des Sünders immer vermittelt durch die Freiheit. Dieß ist es hauptsächlich, was Goch im weiteren Verfolge seines Werkes [4]) ausführt, wo er von der erlösenden und heiligenden Gnade und deren Wirkungen handelt.

---

1) Kap. 20.
2) languor.
3) Goch ist, was wir hieraus ersehen, nicht, wie man es von seinem augustinischen Standpuncte erwarten könnte, Traducianer, sondern ganz entschieden Creatianer.
4) Buch II. Kap. 23—42.

Den Begriff der Gnade bestimmt Goch im Allgemeinen so [1]): sie ist diejenige Gabe Gottes, welche dem Menschen im Laufe seiner Entwickelung [2]) verliehen wird, um seinen Willen von den Banden der Begierde zu lösen und ihn zur Liebe der Gerechtigkeit zu entflammen, durch welche er ewiger Seligkeit würdig wird. Die verschiedenen Realdefinitionen der Gnade aber, das dieselbe sey der in Liebe thätige Glaube, oder die in die Herzen ausgegossene Liebe, oder die gute Beschaffenheit der Seele, die das Princip des Handelns wird, oder das mit der Freiheit zur Rechtfertigung Zusammenwirkende — führt Goch auf das zurück, was sich ihm als Resultat der biblischen, namentlich paulinischen, so wie der augustinischen Lehre zu ergeben scheint, nämlich: die Gnade ist diejenige Liebe, welche durch den heiligen Geist den Herzen der Gläubigen eingeflößt wird; denn wie die Liebe darin besteht, daß Gott sich und uns liebt und bewirkt, daß wir ihn und den Nächsten lieben, so besteht die Gnade in derselben Liebe, welche darum Gnade genannt wird, damit wir erkennen, sie sey von uns auf keine Weise verdient, sondern uns als freie Gabe von Gott gegeben. Die Gnade ist also nicht etwas Geschaffenes in der Seele, wie auch die Liebe nicht, sondern sie ist Gott selbst, der heilige Geist, der den Menschen würdigt, dessen Willen zu bewegen, daß er das Gute will und von der Begierde frei wird. Die erste Gnade ist die wirkende, durch welche Gott sich uns gnädig erweist und ihm angenehm macht; die zweite ist die mitwirkende, durch welche er den Willen unterstützt, daß derselbe das Gute erfolgreich wolle und vollbringe; so wirkt Gott alles in allem, indem er zuerst den guten Willen und dann das Handeln desselben wirkt. Wenn es nun bald heißt [3]), daß wir durch die Gnade, bald, daß wir durch den Glauben gerecht werden, so ist damit angedeutet, daß man nicht meinen soll, der Glaube an sich, der unlebendige Glaube [4]) sey rechtfertigend, sondern nur der in Liebe wirksame Glaube [5]). Denn die Gnade ist der Glaube, der in der Liebe Gestalt gewonnen hat. Es ist also klar, daß die Gnade Liebe ist, daß auch der Glaube nichts ist und nicht rechtfertiget ohne die Liebe.

Durch die Einwirkung der Gnade [6]) entsteht der begnadigte Wille [7]), welcher ist die übernatürliche Bewegung des

1) Kap. 23.
2) in via.
3) Kap. 25.
4) fides informis.
5) fides formata.
6) Kap. 26.
7) voluntas gratuita.

Gemüthes, frei von Zwang und Sünde das übernatürlich Gute zu wollen und zu wirken, die Freiheit des übernatürlich Guten, sofern sie von Gott geschenkt ist. Denn wie Gott dem menschlichen Willen bei der ersten Schöpfung die natürliche Kraft und Freiheit eingepflanzt hat, so theilt er dem Willen des Sünders bei der Rechtfertigung übernatürliche Freiheit und Kraft mit, vermöge deren sich derselbe nun, entbunden von den Fesseln der Begierde, frei entschließt zur Liebe und Uebung der Gerechtigkeit. Diese Freiheit der wiederhergestellten Natur ist zwar nicht, wie die erste im Stande der Reinheit, eine gänzliche Freiheit von der Sünde und dem Sündenreitze, sondern die Sünde ist noch im Fleische, nur ihre Herrschaft ist gebrochen und sie schadet dem in Christo Gestorbenen nicht, wie sie dem in Adam Geborenen schadete, ehe er in Christo wiedergeboren war; aber wenn von dieser Seite die ursprüngliche Freiheit eine reinere war, so ist dagegen die wiederhergestellte eine höhere; denn die Natur des Willens wird nicht bloß von den Fesseln der Begierde, in die sie durch die Sünde Adams verstrickt war, entbunden, sondern auch zur Freiheit der göttlichen Liebe, welche eine höhere Freiheit als die natürliche ist, erhoben; auch liebte der Mensch vermöge jener ersten Freiheit wesentlich nur sich selbst und das seiner Natur Entsprechende und Förderliche, vermöge dieser zweiten liebt er Gott mehr als sich selbst und ergibt sich in Liebe ganz dem göttlichen Willen. Gleicherweise [1]) bestand die Kraft des natürlichen Willens in der Freiheit von Nöthigung und in der Möglichkeit, nicht zu sündigen, die Kraft des begnadigten in der Fähigkeit, wenn auch nicht alle Sünde zu vermeiden, so doch sich zum Himmlischen und Ewigen zu erheben.

Also in Summa [2]): es gibt zwei Principien des menschlichen Handelns in diesem Leben, Natur und Gnade. Die Natur ist das Princip der Handlungen, die aus der anerschaffenen Kraft des Menschen hervorgehen, aber an sich nicht zureichen, das ewige Leben zu erwerben. Die Gnade ist das Princip der Handlungen, die vermöge göttlich mitgetheilter übernatürlicher Kraft geschehen und wodurch der Mensch ewiges Leben erwirbt. Die Natur, auch wenn sie von der Gnade geheilt wird, geht darum nicht in Gnade über, sondern sie bleibt, auch über sich selbst erhoben, Natur, so wie der Stein, auch wenn er geworfen wird, seine natürlichen Qualitäten behält; die Natur empfängt Kraft aus der Höhe und wird von Gnade überkleidet, aber nicht in dieselbe verwandelt. Aber da der begnadigte Wille eine Gabe Gottes ist, so geht die

1) Kap. 28. 2) Kap. 31.

ganze Rechtfertigung und Verherrlichung des Menschen von der freien Gnade Gottes aus, ohne Mitwirkung des natürlichen Willensvermögens, außer daß der Wille der göttlichen Einwirkung zustimmt.

Auf diese Verhandlung über die Principien und Agentien des menschlichen Handelns läßt Goch eine Betrachtung über das Materielle desselben, den Gegensatz von Gut und Böse und die Möglichkeit eines dazwischen liegenden Indifferenten folgen [1]). Manche Lehrer hatten behauptet [2]): alle Acte des Willens, sowohl schlimme als gute hätten, so weit sie sind, ihren Grund in Gott, und seyen darum auch, so weit sie sind, gut; man müsse dabei nur unterscheiden zwischen dem Willensacte selbst und dem Sündhaften daran; auch der schlimme Willensact sey gut, als seyender, und schlimm nur wegen des ihm anhaftenden Fehlers. Andere hatten gelehrt: die Thätigkeit des schlimmen Willens sey, wie er selbst, immer Sünde, weil ohne Gott geschehen; das ohne Gott Geschehene sey nichts d. h. Sünde, nichts aber könne die Sünde genannt werden, nicht daß sie nicht eine böse Handlung wäre, die ja etwas ist, sondern weil sie den Menschen scheidet vom wahren Seyn und zum Bösen, also zum Nichtseyn, führt. Wieder andere hatten den Satz aufgestellt: alle Acte des Willens seyen indifferent und an sich weder gut noch böse, sie würden das eine oder andere nur vermöge ihrer Ursache, ihrer Absicht und ihres Zieles. Alle diese Behauptungen verwerfend, glaubt Goch, auf die Schrift zurückgehend, der Sache folgende Fassung geben zu müssen [3]): Es gibt Willensacte, die so gut sind, daß sie nie schlimm seyn können, wie die Handlungen der Liebe, denn eine Handlung der Liebe ist stets gut. Es gibt andere, die immer schlimm sind und nie gut seyn können, wie die Handlungen der Begierde, obwohl hier verschiedene Grade anzuerkennen sind. Es gibt solche, die zugleich gut und schlimm sind, je nach ihrer Beziehung, wie die Handlungen, die zugleich Sünden und Strafen für die Sünde sind, denn diese sind, sofern sie als Sünden von Menschen kommen, schlimm, sofern als Strafe von Gott, gut. Endlich gibt es solche, die weder gut noch schlimm sind, sondern ihre Güte oder Verwerflichkeit empfangen von ihrer Ursache und Intention, und das sind die indifferenten Handlungen; indifferent aber werden nicht bloß rein natürliche Functionen genannt, wie Essen, Trinken, Ruhen, sondern auch solche, die nicht

1) Kap. 32—42.
2) Kap. 32.
3) Kap. 33.

so gut sind, daß sie nicht könnten durch schlimme Absicht verdorben, oder so schlimm, daß sie nicht könnten durch gute Absicht zum Guten gewendet werden, wie einen Hungernden speisen, einen Ungelehrten lehren u. s. f. Dabei ist aber immer die Rede von vollkommener Güte, die etwas Verdienstliches hat, nicht von natürlicher, die nur Aeußerung der Natur ohne Beziehung auf Gott ist. Auch schlechte Menschen thun bisweilen etwas Gutes [1]), wie Arme kleiden, den Gottesdienst besuchen und dergleichen, aber weil es nicht in guter Intention, ohne Glauben und Liebe geschieht, so ist es doch nicht gut, denn ohne Liebe ist alle Tugend nichtig, und nur der thut den Willen Gottes, der ihn in innerer Uebereinstimmung übt. Es gibt aber vornehmlich drei Arten guter Werke, die ihren Werth nicht in sich selbst haben, sondern aus der Intention und dem Zweck empfangen [2]): das sind erstlich die Werke des Gottesdienstes, wie Gebet, Kirchenbesuch, Darbringung von Gelübden; sodann diejenigen, die der Mensch um seiner eigenen Entsündigung und Heiligung willen verrichtet, wie Enthaltung, Fasten, freiwillige Armuth; endlich diejenigen, die sich auf das Beste des Nächsten beziehen, wie Almosengeben, Beschützung der Unterdrückten, Speisung der Hungrigen. Wird dieß alles wirklich auf Gott bezogen und geschieht es aus Liebe, so ist es gut; dient es dagegen einem zeitlichen oder irdischen Zweck, wird es aus Heuchelei und zum Schein geübt, so ist es schlecht und verwerflich. Indeß, wenn nur die Grundbeziehung, der letzte Zweck der menschlichen Handlung auf Gott und die Gemeinschaft mit ihm, dem höchsten, allein beseligenden Gute, geht, dann können die Handlungen auch noch andere untergeordnete Zwecke haben, das macht sie nicht verwerflich und mindert ihre Güte nicht [3]), sobald diese Zwecke nur wirklich jenem obersten Zwecke untergeordnet sind.

Wenn Goch bei dieser Auseinandersetzung vor allem die Absicht hat, die herrschende Ueberschätzung der kirchlichen Handlungen, der Ascese und der wohlthätigen Werke auf ihr wahres Maaß zurückzuführen und ein tieferes, alle Werkheiligkeit abwehrendes, christliches Urtheil darüber zu begründen, wie er denn in den Conclusionen, die er noch folgen läßt [4]), namentlich hervorhebt, daß das Eintreten und die Aufnahme in ein Kloster je nach der Intention gut oder schlimm, ja selbst Simonie und Häresie

1) Kap. 37.
2) Kap. 39.
3) Kap. 41.
4) Kap. 42. Conclus. 1—9.

seyn könne [1]): so schließt er nun im dritten Buche die Betrachtung über einen verwandten Gegenstand, über das Verdienst der menschlichen Handlungen in gleicher polemischer Tendenz an. Hier besonders hat er den Pelagianismus der scholastischen Theologie und namentlich des Thomas und seiner Schule im Auge, und, indem er diesen scharf bestreitet, ergibt sich ihm zugleich die Gelegenheit, im Zusammenhange mit dem Bisherigen über den beziehungsreichen Mittelpunct des Christenthums, die Lehre von der Erlösung durch Christum zu handeln.

Doch geht auch hier von der Darstellung und Bekämpfung der falschen Lehre aus, um ihr dann die richtige, kanonische, desto lichtvoller entgegenzusetzen. Er sagt [2]): viele Theologen — offenbar meint er die Thomisten — behaupten, das Verdienst sey eine menschliche Handlung oder Anstrengung, welcher nach dem Rechte der Gerechtigkeit Lohn gebührt; sie unterscheiden dabei wieder zwischen dem Verdienste der Würdigkeit, der Angemessenheit und der Mitwürdigkeit [3]), und schreiben das erste einer ausgezeichneten Handlung der Tugend zu, die mit großem Eifer der Liebe vollbracht wird, das zweite einer Tugendhandlung, die freiwillig, aber mit minderem Eifer der Liebe vollbracht wird, das dritte einer Handlung der Freiheit, die durch Liebe hervorgerufen ist und das ewige Leben verdient, in wiefern die göttliche Gerechtigkeit zwischen Verdienst und Lohn ein gleichmäßiges Verhältniß herstellt [4]). Diese Lehre enthält vieles Widersprechende gegen die kanonische Wahrheit. Der erste Irrthum derselben erinnert an die pelagianische Häresis. Denn nachdem alle übrigen Häresien wegen ihrer Verkehrtheit ausgerottet worden, hat sich doch die pelagianische, weil sie sich besonders auf das Practische bezieht und die Unterscheidung zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem hier am schwierigsten ist, bei verschiedenen Lehrern erhalten und wie ein Krebs um sich gegriffen. Wenn nun diese Häresie das Verdienst der ewigen Seligkeit ganz aus dem natürlichen Vermögen des Willens ableitet und der Gnade nichts übrig läßt, so behaupten zwar die modernen Lehrer [semipelagianisch], die Gnade Gottes sey zum Verdienst auch nothwendig; aber sie irren darin, daß sie das Verdienst nicht der göttlichen

1) Conclus. 9.
2) Buch III. Kap. 1.
3) meritum digni, congrui, condigni.
4) Die thomistische Lehre vom Verdienste findet sich vorzugsweise entwickelt in des heiligen Thomas Summa, Prima Secundae, Quaest. CXIV.

Gnade allein zuschreiben, sondern behaupten, der menschliche Wille und die göttliche Gnade bewirkten zusammen das Verdienst. Diese Lehre, zu deren Abwehr der Apostel Paulus fast alle seine Briefe, namentlich den Römerbrief, schrieb und von der nur zu verwundern ist, daß ihr Männer von solcher Frömmigkeit und Auszeichnung beitreten konnten, wie der heilige Thomas, beruht wesentlich auf vier Irrthümern. Der erste Irrthum dieser Meinung ist, daß sie sagt [1]): der natürliche Wille des Menschen wirke mit der Gnade Gottes zur Rechtfertigung des Menschen. Dagegen erhebt sich unwidersprechlich die Autorität des Apostel Paulus, welcher lehrt, daß wir umsonst gerechtfertigt werden durch die göttliche Gnade: welche Gott vorherbestimmt hat, die hat er auch berufen und, welche er berufen hat, die rechtfertigt und verherrlicht er auch. Er rechtfertigt sie allerdings mit Zustimmung ihres Willens, damit niemand glaube, der Mensch könne wider seinen Willen gerechtfertigt werden; aber die Gnade kommt dem Menschen zuvor, damit er wolle, und folgt, damit er nicht vergeblich wolle. Der zweite Irrthum, der aus dem ersten folgt, ist [2]): das Verdienst sey eine Handlung, welcher aus Recht der Gerechtigkeit Lohn gebühre: dieser Irrthum, gegen den ebenfalls der Apostel Paulus auftritt, setzt voraus, daß der eigene Act des Willens, der an sich betrachtet ein Act der Natur ist, Gott zum Schuldner des Menschen machen könne; allein ein bloßer Act der Natur kann nie die ewige Seligkeit verdienen, die etwas Uebernatürliches ist, sondern dieß vermag allein die Gnade des heiligen Geistes; es gibt nichts Gutes ohne das höchste Gut; wo die Anerkennung der ewigen Wahrheit fehlt, da ist die Tugend falsch, auch bei den besten Sitten. Der dritte Irrthum ist [3]), daß das Verdienst einen gewissen Zuwachs erhalte aus der Beschaffenheit des guten Werkes, weßhalb der heilige Thomas sagt: es sey verdienstlicher, ein gutes Werk mit Gelübde als ohne Gelübde zu verrichten, und eine Art des guten Werkes sey besser, daher auch verdienstlicher, als die andere. Dieß ist geradezu falsch, weil ein guter Act keine verdienstliche Güte aus sich selbst hat, sondern dieselbe nur empfängt von dem begnadigten Willen und der Intention. Ein Gelübde kann andere Handlungen auch nicht verdienstlicher machen, weil es für sich selbst nicht verdienstlich ist, es sey denn, daß es aus begnadigtem Willen komme und auf Gott als höch-

1) Kap. 2.
2) Kap. 3.
3) Kap. 4.

stes Ziel hinstrebe, dann kommt aber das Verdienst nicht aus dem Gelübde, sondern aus dem begnadigten Willen. Daß aber nicht eine Art des guten Werkes edler sey als die andere, vielmehr alle wahren Tugenden unter sich gleich, ergibt sich aus der Einheit der bewirkenden Ursache, welche ist die göttliche Gnadenfülle, die nicht eine Tugend ohne die andere gibt; aus der Einheit des gestaltenden Princips [1]), der Liebe, die entweder alle Tugenden bildet oder keine; aus der inneren Harmonie der Tugenden selbst, und aus der Einheit der Wirkung, die besonders anschaulich ist an den theologischen Tugenden, denn so viel einer glaubt, hofft er auch, und so viel er hofft, liebt er auch und umgekehrt. Der vierte Irrthum endlich ist [2]), daß eine mit Liebe geübte Handlung [3]) eine solche sey, die in Proportion stehe zur ewigen Seligkeit nach dem Rechte der Gerechtigkeit. Dieß widerlegt die Schrift an vielen Orten, namentlich der Apostel Paulus Röm. 4. und die Parabel Christi Luc. 17. Der Mensch kann sich durch seine Handlungen, wie sie auch vollzogen seyn mögen, kein Verdienst erwerben, denn er ist schon ohnedieß alles, was er thun kann, Gott schuldig. — Daher stützt sich die Kirche, die auf den Glauben an Christum gegründet ist, auf die Verdienste Christi und glaubt und hofft von diesen allein Seligkeit. Denn Er hat uns Befreiung, Rechtfertigung und Verherrlichung erworben, damit in allem Gott gepriesen werde. Das ist der wahre Glaube, durch den wir Christo einverleibt werden, daß wir glauben, unser ganzes Heil beruhe auf seinen Verdiensten.

Dieß leitet nun Goch zur positiven Entwickelung hinüber, in welcher er, den vier Irrthümern vier Wahrheiten entgegensetzend, alles auf das Verdienst des Erlösers zurückführt und die erlösende Thätigkeit Christi genauer beschreibt [4]). Goch geht von einer, nach seiner Ueberzeugung richtigeren, Bestimmung des Begriffs Verdienst aus [5]), daß nämlich dasselbe sey eine Handlung des begnadigten Willens in guter Intention auf Gott gerichtet und von Gott angenommen, welcher aus der Fülle göttlicher Liebe und Erbarmung der Lohn ewiger Seligkeit gegeben wird. Zum Wesen einer solchen verdienstlichen Handlung aber fordert er viererlei: erstlich, daß sie sey ein Act des begnadigten Willens zum Unterschied vom natürlichen Willen; zweitens, daß dieser Act in rechter Intention auf Gott gerichtet

1) formae informantis.
2) Kap. 6.
3) actus charitate informatus.
4) Kap. 7—13.
5) Kap. 7.

sey; drittens, daß er von Gott als verdienstlich angenommen werde; viertens, daß es ein Act der Tugend sey, der zur ewigen Seligkeit fähig macht. Dieß alles findet Goch auf eine reine, vollständige, ursprüngliche Weise nur bei Christo, und so läßt er alles Verdienst und alle Seligkeit durch ihn, den Erlöser, vermittelt seyn. Die weitere Ausführung aber gibt er in vier Sätzen oder Wahrheiten folgendergestalt:

Erste Wahrheit[1]): Verdienst kann niemand erwerben, außer wer durchaus frei und in anderer Beziehung nicht verpflichtet und gebunden[2]) ist; das ist aber keiner unter allen Menschen, außer demjenigen, der so Mensch ist, daß er zugleich von Natur Gott ist. Dieser, unter allen Sterblichen der allein Freie, hat sich für uns zum Opfer gebracht und durch ihn hat Gott, der in ihm war, die Welt mit sich versöhnt. So macht uns zu Erben des Himmelreiches nicht das Verdienst unserer Werke, sondern die geistliche Geburt aus Gott, die Christus uns mit seinem Tode verdient hat; die Gnade Christi, aus deren Fülle wir alle schöpfen, ist allein die Ursache unserer Verdienste. Die Art unserer Erlösung aber[3]) schildert der Apostel im 5ten Kapitel des Römerbriefes: wie durch den Ungehorsam Eines Menschen viele Sünder, so sind durch den Gehorsam Eines viele gerecht geworden. Die Sünde Adams verbreitete sich auf die Nachkommen durch Fortpflanzung und Nachahmung. Aehnlich auch das Verdienst Christi. Der Fortpflanzung des sinnlichen Reizes durch die leibliche Geburt entspricht die Fortpflanzung des heiligen Willens Christi durch die geistliche Geburt aus Gott, und der Nachahmung der ersten Sünde bei allen Nachkommen Adams entspricht die Nachahmung der unendlichen Liebe Christi bei den Erwählten. Die durch Christum gestiftete Versöhnung ist nicht so aufzufassen, als ob zwischen Gott und den Menschen eine Feindschaft bestanden hätte, wie zwischen feindlichen Menschen, bei deren Versöhnung nothwendig ist, daß die Freundschaft eines jeden gegen den andern wieder hergestellt werde. Sondern es ist ein Gegensatz, wie zwischen Gerechtigkeit und Sünde. Hier ist nur Haß auf Seiten der Sünde. Sobald aber die Sünde aufgehoben ist, hört auch die Feindschaft auf. Christus hat uns also Gott versöhnt, nicht wie der Feind dem Feinde, sondern so, daß, indem durch den Tod Christi unsre Sünde getilgt wird, durch die wir Feindschaft gegen Gott bewie-

1) Kap. 8.
2) obligatus.
3) Kap. 9.

sen, wir nun anfangen ihn zu lieben, ihn, der seine Liebe nie von uns abzog, sondern uns liebte von Erschaffung der Welt und auch zu der Zeit, da wir seine Feinde waren. In diesem Sinne bewährt uns Gott seine Liebe durch den Tod seines Sohnes, auf daß wir, ein solches Unterpfand der göttlichen Liebe besitzend, unserer Seits auch entzündet würden zur Liebe gegen Gott; auf diese Art geht das Verdienst Christi auf uns über durch Aneignung und Nachahmung seiner Liebe, wir werden von Sünde und Teufel frei und zu Söhnen Gottes angenommen.

Zweite Wahrheit[1]): Keiner kann bei Gott aus Recht der Gerechtigkeit Verdienst erwerben, als wer solche Liebe hat, daß er alle Gerechtigkeit erfüllt [ein Sündlos-Heiliger]. Ein solcher aber ist unter den Menschen nicht, noch war und wird einer seyn, außer jenem Einen, der so Mensch war, daß er zugleich von Natur Gott ist; außer ihm kann also keiner Verdienst erwerben durch Recht der Gerechtigkeit. Zur Erfüllung aller Gerechtigkeit gehört erstlich, daß der Mensch von keiner Begierde oder Lust d. h. von keinem sündlichen Reitze bewegt werde; zweitens, daß er alle Liebe übe, d. h. Gott über alles und seinen Nächsten wie sich selbst liebe. Hierzu wird eine entsprechende Kraft des Willens erfordert, und dieß setzt wieder voraus, daß uns nichts von dem, was zur Gerechtigkeit gehört, unbekannt ist und daß uns das so Erkannte mit einer Lust erfüllt, welche alles Entgegenstehende überwindet. So verlangt also die Erfüllung aller Gerechtigkeit wesentlich zweierlei: 1) eine vollkommene Erkenntniß Gottes, durch welche erleuchtet der Mensch alles das weiß, was zur vollen Gerechtigkeit gehört, denn häufig, auch wenn wir den Willen Gottes üben wollen, thun wir doch aus Unkenntniß das ihm Mißfällige, und wenn, je größer die Erkenntniß, um so größer auch die Liebe ist, so wird umgekehrt, was an der Erkenntniß mangelt, auch an der Liebe mangeln, und, was an der Liebe, auch an der Uebung der Gerechtigkeit; denn es kann etwas gekannt und geglaubt werden und doch nicht geliebt, aber geliebt wird nichts, was nicht gekannt und geglaubt wird[2]); 2) eine vollkommene Liebe der Gerechtigkeit, vermöge deren das vollständig erkannte Gute so das Gemüth ergötzt, daß diese Lust alle Hemmungen besiegt. Hieraus ergibt sich, daß keiner alle Gerechtigkeit erfüllen kann, als ein solcher, der zugleich auf Erden wandlet und eine vollkommene Anschauung Gottes hat[3]), wie

1) Kap. 10.
2) Kap. 11.
3) nisi fuerit simul viator et comprehensor.

Christus. Denn, wiewohl es Gott nach seiner absoluten Macht nicht unmöglich ist, einem reinen Menschen alle zur Erfüllung voller Gerechtigkeit erforderliche Kraft zu geben, so sagt doch die Schrift von keinem, daß es bei ihm geschehen sey oder geschehen werde, außer von Christo; denn vieles könnte geschehen, was doch nie geschehen ist oder geschehen wird. Auch die apostolische Vollkommenheit gibt sich nicht für rein von der Sünde. Und wenn die apostolische Vollkommenheit so beschaffen ist, was ist dann von aller übrigen zu denken! Gestehen doch auch die erleuchtetsten Väter und Fürsten der Kirche, daß jeder, der da sage, es sey keine Sünde in ihm, sich selbst täusche, daß es keinen gebe, der nicht sündige und der Vergebung bedürfe.

Dritte Wahrheit[1]): Keiner kann Verdienst erwerben durch Recht der Gerechtigkeit, dem es nicht vom Vater gegeben ist; es ist aber nach der Schrift keinem gegeben außer Christo. Der erste Theil ist richtig: weil das Verdienst nicht beruht auf menschlichem Wirken, sondern auf göttlicher Annahme, Gott aber nichts angenehm ist, außer das von ihm Gewollte, denn der göttliche Wille ist Regel und Maaß alles Guten; der zweite Theil: weil, wenn Einer gewesen wäre, dem Gott solches gegeben hätte, es Johannes der Täufer gewesen wäre, nach dem Zeugnisse der Schrift der Größte unter den vom Weibe Geborenen; aber auch ihm ward es nicht gegeben, was daraus hervorgeht, daß ihm nicht verliehen war, im vollen Lichte der Herrlichkeit zu wandeln, sondern nur im Glauben.

Vierte Wahrheit[2]): Keiner wird den Lohn ewiger Seligkeit empfangen, der nicht verdienstliche Tugendwerke gethan, wenn er Vermögen und Gelegenheit hatte. Dennoch aber kann keiner, welche Vollkommenheit er auch besitzen mag, durch seine Werke ewige Seligkeit verdienen, sondern allen Tugendwerken wird dieselbe nur zu Theil aus der Fülle göttlicher Gnade. Der Beweis dafür liegt sowohl in vielen Stellen der Schrift, als in folgendem: dazu, daß jemand ewige Seligkeit verdiene, gehört, daß zwischen seinen verdienstlichen Werken und dem Lohne ein vollkommen gleiches Verhältniß statt finde; dieß findet aber zwischen menschlichen Werken und ewiger Seligkeit nicht statt, theils weil die irdische Liebe der himmlischen nicht gleich ist, theils weil es unter den Menschen auf Erden keinen Gerechten gibt, der Gutes thäte und nicht sündigte. Darum ist nothwendig, daß alle außer Christo auf dem Wege der Gnade Heil und Seligkeit erlangen.

1) Kap. 12. 2) Kap. 13.

An die Lehre von der Erlösung durch Christum schloß sich ganz natürlich die Entwickelung dessen an, was der Erlöste in Beziehung auf Gott, die Menschen und sich selbst zu thun habe, also die Darstellung des Evangeliums als sittlichen Gesetzes. Hiervon handelt Goch in dem nur theilweise vorhandenen vierten Buche seines Werkes. Dieses Buch bezieht sich zwar seiner Ueberschrift zufolge vornehmlich auf das Gelübde und dessen Wirkungen und Bedingungen, allein der Hauptinhalt des uns noch Vorliegenden ist eine Exposition über das Wesen des evangelischen Gesetzes und da wir Gelegenheit haben werden, Gochs Ansichten vom Gelübde an einer andern Stelle kennen zu lernen, so heben wir hier nur jenes Allgemeine hervor. Goch geht davon aus, daß das Gelübde im neuen Testament und bei der Stiftung der Kirche nicht vorkomme[1]), er zeigt aber auch, daß es nicht vorkommen könne vermöge der Natur des evangelischen Gesetzes[2]). Dieses Gesetz nämlich ist ein Gesetz der Freiheit und hiermit zugleich der Liebe; dadurch wird jede Art von Nöthigung, wie sie das Gelübde mit sich bringt, ausgeschlossen, denn sonst wäre Widersprechendes in Einem Gesetze vereinigt. Es ist ferner ein Gesetz des Herzens d. h. der inneren Willensbestimmung[3]) und dadurch unterscheidet es sich besonders vom mosaischen, welches ein Gesetz der Werke d. h. der Willensnöthigung[4]) war; denn der neue Bund, nicht, wie der alte, bloß dem Hause Israels, sondern allen gegeben, die im Glauben Abrahams Söhne sind, und bestimmt, den alten, nachdem seine Zeit abgelaufen, zu ergänzen, ist nicht äußerlich auf steinerne Tafeln, sondern innerlich auf Tafeln des Herzens geschrieben, nicht um zu schrecken und das Fleisch zu zügeln, sondern um den Geist zu erleuchten und die Creatur durch das freie Band der Liebe mit ihrem Schöpfer zu einigen, der selbst als die Liebe erkannt wird; und wenn auch das neue Gesetz schriftlich aufgezeichnet ist in den Werken der Evangelisten und Apostel, so erhält doch auch dieses Geschriebene, welches für sich genommen tödtender Buchstabe ist, seine wahre Bedeutung nur durch die Beziehung auf die durch den Geist Gottes in unser Herz ausgegossene Liebe d. h. auf dasjenige Gesetz, welches weder geschrieben noch überhaupt schreibbar ist[5]). Es ist endlich der wesent-

1) Buch IV. Kap. 1.
2) Kap. 3.
3) deliberativae voluntatis.
4) voluntatis servitiae.
5) Kap. 5.

liche Zweck des evangelischen Gesetzes[1]), den Menschen frei zu machen von aller Dienstbarkeit und Nöthigung und ihn zur vollesten Freiheit der Kinder Gottes zu erheben, und darum fordert es von dem Menschen nichts, als daß er mit wahrer und heiliger Liebe Gott und seinen Nächsten liebe, denn dieses Eine, alles andre in sich Fassende, ist es auch, was den Menschen von jedem Zwange löset und zur Herrlichkeit der Kinder Gottes führt.

Dieß sind die positiven Lehren Gochs. Gewiß, wer die Reformation nicht bloß nach gangbaren Phrasen von Vertreibung der Finsterniß und Herstellung des Lichtes, sondern nach ihrer wirklichen Gestalt und ihrem geschichtlichen Inhalte kennt, den brauchen wir auf das Reformatorische in diesen Lehren kaum aufmerksam zu machen. Tritt auch die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben noch nicht in dem Maaße als alles beherrschender Mittelpunct hervor, wie bei den Reformatoren, so fehlt doch sonst nichts von dem, was die reformatorische Richtung eigenthümlich characterisirt. Da ist die nämliche Bekämpfung des scholastischen Philosophismus und aller menschlichen Autorität vom Grunde eines lebensvolleren, aus gesunderer Exegese gebornen Schriftglaubens aus, die nämliche Hervorhebung der practischen Heilslehren im Gegensatz gegen die überwiegend theoretischen und speculativen Interessen der herrschenden Theologie, die nämliche Innerlichkeit in der ganzen Behandlung des Christenthums gegenüber dem gesetzlichen Standpuncte der mittelalterlichen Kirche und hiermit zusammenhängend die nämliche Würdigung des Sittlichen nicht nach der äußeren That, sondern nach dem Princip und der Gesinnung und die nämliche Polemik gegen Ueberschätzung der kirchlichen Werke und der äußerlichen Tugendübungen, wie wir dieß bei den größten Theologen des 16ten Jahrhunderts finden. Auch fehlt nicht im Einzelnen der Lehrentwickelung jenes tiefe Bewußtseyn der menschlichen Sündhaftigkeit, jene strenge Ausscheidung alles menschlichen Verdienstes, jene fromme Anerkennung und Verherrlichung der durch Christum vermittelten göttlichen Gnade als der einzigen Quelle alles wahrhaft Guten, Heilbringenden und Beseligenden, jene entschiedene Ueberzeugung, daß die Natur nicht durch die Natur geheilt werde, sondern daß ein Uebernatürliches eintreten müsse, um sie von der Unnatur der Sünde zu lösen und gründlich gut zu machen — lauter Dinge, welche besonders den Standpunct

1) Kap. 6.

Luthers bezeichnen; so wie jene tiefeindringende und bedeutsame Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen dem Dienste der Werke, den jenes fordert, und dem Geiste der Liebe und der Freiheit, den dieses bringt, welche einen der Angelpuncte in den dogmatischen Entwickelungen Melanchthons bildet. Kurz die positiven Grundlagen des Reformatorischen sind da; und wo diese vorhanden sind, können wir nicht anders erwarten, als daß auch die Opposition, zu der wir nun übergehen, eine vielfach verwandte seyn werde.

Dritter Theil.

Goch in der Opposition gegen die falschen Geistesrichtungen seiner Zeit. Der Tractat über die vier Irrthümer in Betreff des evangelischen Gesetzes.

Bei der Polemik Gochs ist vor allem das Merkwürdigste dieses, daß er nicht sowohl, wie die Früheren und wie selbst noch manche Gleichzeitige und später Lebende, Einzelnes und Aeußerliches, sondern, wie dieß seiner tieferen Natur entsprach, das Ganze und Innerlichste des kirchlichen Lebens ins Auge faßt. Wikliffe hatte das Bettelmönchthum, die Ueberschreitungen der Hierarchie, die Entstellungen in der Lehre von den Sacramenten bestritten; Huß hatte der verderbten Hierarchie und Geistlichkeit in der Idee der wahren Kirche, des wahren Bisthums und Priesterthums einen beschämenden Spiegel vorgehalten; Johann von Wesel erhob sich auch vornehmlich gegen die Verderbnisse des Clerus und zugleich gegen die Mißbräuche des Ablasses; Savonarola griff in prophetischer Feuerrede die sittliche Versunkenheit aller Stände unter dem Volk und den Großen, in Staat und Kirche an, und Erasmus ergoß die Lauge seines Witzes über alle Dummheit und Thorheit, über jeden Aberglauben und Mißbrauch der Zeit: aber so auf den allem Verderben zu Grunde liegenden Gesammtgeist der Kirche, auf die Wurzeln, aus denen die unchristlichen oder widerchristlichen Richtungen hervorgegangen waren, und auf die scharfe Bezeichnung dieser Grundrichtungen ging keiner ein, wie der stille, ruhige, innerliche Goch. Auch in der Opposition war er mehr contemplativ, als activ, aber darum nur um so eindringender und tiefer.

Wir haben hiervon ein merkwürdiges Denkmal in der Schrift von den vier Irrthümern in Betreff des evangelischen

Gesetzes[1]). In ähnlicher Weise nämlich, wie ein neuerer hochberühmter Kirchenlehrer vier natürliche Ketzereien am Christenthum annimmt[2]), so erkennt Goch vier Grundirrthümer an, die von jeher dem Christenthum verderblich gewesen, besonders aber zu seiner Zeit zerstörend in der Kirche wirkten. Die Oeconomie der Abhandlung aber, in welcher Goch dieß ausführt, ist folgende. Sie ist belebt durch die dialogische Form und zwar bewegt sich das Gespräch zwischen dem Geiste, als dem höheren Princip, welches Belehrung ertheilt, und der Seele als dem niedrigeren, welches Belehrung empfängt. Das Christenthum wird dabei aufgefaßt als Gesetz: dieß ist nun zwar einerseits bedingt durch die Unterscheidung zwischen dem Christenthum als freiem evangelischem Gebote und der falschen äußerlichen Gesetzlichkeit, wie sie in der Kirche herrschend geworden war, aber zugleich hängt es zusammen mit dem ganzen Standpuncte des Mittelalters, welcher darin bestand, das Christenthum wieder als beschränkendes, drohendes, strafendes und erziehendes Gesetz aufzufassen und zu behandeln, das alttestamentliche Element, in dem das Christenthum geschichtlich wurzelte, wieder zum herrschenden zu machen, und aus diesem Geiste eine Priesterherrschaft, ein gesetzliches Kirchenwesen, ja selbst eine Theologie hervorgehen zu lassen, welche bei der scheinbaren Freiheit ihrer Dialectik doch im Wesentlichen einen äußerlich überlieferten und positiven, einen gesetzlichen Character hatte. Trotz dieser Auffassung des Christenthums unter dem Gesichtspuncte des Gesetzes sehen wir indeß unsern Goch in das innerste Wesen und Heiligthum der christlichen Freiheit eindringen, und eben dadurch die Reformation vorbereiten, welche die Bestimmung hatte, dieses Heiligthum nicht bloß eines christlichen Gesetzes, sondern des Evangeliums den mündig gewordenen Völkern wieder aufzuschließen.

In der Einleitung[3]) gibt Goch die Veranlassung zu seiner Schrift an, indem er dieselbe an befreundete Personen richtet, welche ihm brieflich mitgetheilt hatten, manche Verderber der heiligen Schrift gingen in ihrer Verkehrtheit fort bis zu der Behauptung, „die Freiheit des evangelischen Gesetzes sey vom

1) Dialogus de quatuor erroribus circa legem evangelicam exortis — abgedruckt in *Walch* Moniment. med. aev. Vol. I. fasc. 4. p. 73—239. Die Ueberschrift de quatuor erroribus ist vielleicht veranlaßt durch die bekannte Schrift des Walter von St. Victor contra quatuor labyrinthos Galliae, oder enthält wenigstens eine leise Anspielung darauf.

2) Schleiermacher in seiner Glaubenslehre Th. I. S. 137. §. 22. Die Ketzereien sind die doketische und nazoräische, die manichäische und pelagianische.

3) Dialog. p. 75—79.

Anfange der Kirche unter der Gebundenheit des Gelübdes beschlossen und dadurch beschränkt gewesen und keiner vermöge dasselbe vollkommen zu beobachten ohne diese Gebundenheit." Diesen Irrthum, welcher, obwohl längst begraben, jetzt wieder sein giftiges Haupt erhebe, aus der Schrift zu widerlegen, war Goch von den Brüdern aufgefordert. Auf dieses Ansinnen eingehend, verwahrt er sich, nichts gegen die Bestimmung der Kirche oder zum Nachtheile der Wahrheit aussprechen, sondern nur einfach nach bestem Wissen und Gewissen die Brüder belehren zu wollen, und um dieß auf sicherem Wege thun zu können, hat er sich vorgenommen, „bloß aus der Quelle der kanonischen Schrift zu schöpfen, deren Autorität allein unwidersprechlich sey." Hierbei möge dann auch niemand tadeln, wenn ein Widerspruch hervortrete mit einzelnen Aussprüchen der Väter, denn in solchem Fall verspricht er mit klaren Gründen darzuthun, „daß sie entweder in der Auslegung der heiligen Schrift geirrt, oder sich nicht zureichend ausgedrückt haben." Was sich aber auf diese Weise als wahr ausweise, dem müsse man Beifall geben, „denn", sagt Goch, „nicht darum ist eines Mannes Wort oder Schrift authentisch, weil derjenige groß und geehrt ist, der es sagt, sondern weil das wahr ist, was er sagt. Denn allein die Wahrheit ist es, die sich überall wirksam und unbesiegt zeigt und die allen Sprechenden erst Autorität verleiht; darum sehe ich mich genöthigt, in manchen Fällen nicht dabei stehen zu bleiben, der Spur der vorangehenden Väter zu folgen, sondern entweder die Mitte zu halten zwischen den Streitenden, oder mit bessern Gründen ihren Aussprüchen entgegen zu treten. Das mag vielleicht nicht allen angenehm seyn, aber niemand darf verachten, was aus Liebe zur Wahrheit geschieht."

Beim Beginn des Dialoges[1]) spricht zuerst die Seele den Gedanken aus, daß ihr sowohl aus ihrer Schöpfung, als aus ihrer Erlösung unzweifelhaft einleuchte, sie sey zu etwas Großem bestimmt, und verbindet damit den Wunsch, den Weg und die Art zu kennen, wie sie am sichersten ihre erhabene Bestimmung zu erreichen vermöge. Der Geist erwiedert bestätigend, es sey allerdings ein großes, ja das höchste Gut, für das sie geschaffen, aber in der Anordnung des Schöpfers offenbare sich ebenso seine Weisheit, wie seine Güte. Er habe nämlich die Seele, obwohl empfänglich für das höchste, ungeschaffene Gut, dennoch mit dem irdischen Stoffe vereinigt, und sie so mit dem Höchsten und mit dem Niedrigsten in Verbindung gesetzt, um ihr

1) Dialog. p. 79—82.

anzudeuten, sie müsse stets ihres Ursprunges eingedenk seyn, damit ihr die Wohlthaten des Schöpfers um so kostbarer erschienen, je mehr sie ihre eigene Niedrigkeit erkenne. Mit Recht strebe sie eifrigst nach dem höchsten Gute, aber eines vor allem dürfe ihr hierbei nicht mangeln, das Licht der Unterscheidung.... Dazu sey aber nicht erforderlich, alle Irrthümer auch der Ungläubigen und der göttlichen Ordnung sich völlig Entziehenden zu kennen, sondern nur die wesentlichen Irrthümer derjenigen, welche, obwohl dem evangelischen Gesetze sich unterwerfend, doch mit dem wahrhaft christlichen Leben in verschiedener Weise in Widerspruch treten. Und zwar gebe es wesentlich vier Arten von Irrthümern, welche vom Beginn des christlichen Lebens an die Liebe zum evangelischen Gesetze verdunkelt und auf den Frieden der Christen zerstörend gewirkt.

Als die verderblichen Grundrichtungen nun bezeichnet Goch: 1) die unevangelische Gesetzlichkeit, 2) die gesetzlose Freiheit, 3) das falsche Selbstvertrauen und 4) die selbstgemachte, äußerliche Frömmigkeit; und zwar bleibt er nicht dabei stehen, den Irrthum aufzudecken, sondern er stellt ihm auch jedesmal die Wahrheit entgegen, nämlich der Gesetzlichkeit die evangelische Freiheit, der Freigeisterei die sich selbst beschränkende Gesetzmäßigkeit, dem fleischlichen Selbstvertrauen das tiefere Bedürfniß der Gnade, dem gemachten Formalismus des Christenthums den ursprünglichen, innerlich freien Geist desselben. Auch nimmt er mehr oder weniger ausdrücklich auf die geschichtliche Ausprägung der abirrenden Denkweisen in der nächst vorangegangenen Zeit und in der Gegenwart Rücksicht, namentlich bei der falschen Gesetzlichkeit und Selbstgerechtigkeit auf Pelagianismus, Thomismus und Mönchthum, und bei der Freigeisterei, wie mir wenigstens wahrscheinlich ist, auf die pantheistisch-schwärmerischen und antinomistischen Parteien jener Zeit, die auch in Niederdeutschland ihre Repräsentanten und Anhänger gefunden hatten; und so hätten wir in dieser Schrift einen trefflichen Leitfaden, um uns einerseits über das Verderben des christlichen Lebens, wie sich dasselbe in gewissen Hauptgestaltungen manifestirte, andererseits über die Erkenntniß der reinigenden und bessernden Heilkräfte, wie sie schon damals in einem wahrhaft reformatorischen Geiste zum Bewußtseyn gekommen waren, vollständig genug zu unterrichten.

Erstes Hauptstück.

Die Gesetzlichkeit oder die judaisirende Richtung und die evangelische Freiheit.

Der Grundunterschied des Judenthums und Christenthums ist, daß jenes Gesetz und Buchstabe, dieses Evangelium und Geist ist. Das Wesen des Gesetzes aber liegt darin, daß es ein Gesetztes d. h. äußerlich Gegebenes, schlechthin Positives ist und dem Menschen als eine Macht, gebietend, drohend gegenübersteht; das Wesen des Evangeliums darin, daß es durch Verkündigung und Mittheilung der thatsächlich erwiesenen göttlichen Gnade einen neuen Lebensgeist in den Menschen pflanzt, vermöge dessen er aus dem innersten Triebe der Freiheit heraus, als freie Persönlichkeit den göttlichen Willen vollbringt, daß es eine Liebe in ihm entzündet, die von selbst, ohne äußeres Gebot, des Gesetzes Erfüllung wird. Durch das Evangelium wird das Gesetz ins Herz geschrieben und hört eben dadurch auf, Gesetz zu seyn, weil es Geist geworden. Beide Standpuncte beruhen auf wesentlich verschiedenen Principien und sind insofern entgegengesetzt; aber sie bedingen sich auch gegenseitig, weil der gesetzliche auf den evangelischen vorbereitet, der evangelische aus dem gesetzlichen geschichtlich hervorgeht, und hängen insofern untrennbar zusammen. Vermöge dieses innerlichen und in der Oeconomie des alten und neuen Bundes geschichtlich sich darstellenden Zusammenhangs hat sich nun vielfach das Element der gesetzlichen Gesinnung auch auf den evangelischen Standpunct hinüber gezogen, und so finden wir von den ersten Anfängen an und durch den ganzen Verlauf der christlichen Kirche Nachwirkungen des gesetzlichen Religionswesens. Zuerst tritt uns das Judenchristenthum in seiner milderen und schrofferen Form entgegen, aber auch nachdem sich dieses in den Secten der Nazaräer und Ebioniten verlaufen, war doch der Nomismus in der Kirche keineswegs abgethan. Er manifestirt sich nur in anderer Gestalt und Mischung. Einzelne kleinere Parteien zeigen noch eine starke gesetzliche Färbung, wie im christlichen Alterthume die Hypsistarier und im Mittelalter die Pasaginer, welche letztere das ganze mosaische Gesetz beobachteten und sich sogar durch Beschneidung (daher Circumcisi) dazu verpflichteten. Selbst in die große christliche Gemeinschaft drang der gesetzliche Geist in stets wachsendem Maaße ein. Bei vielen Kirchenlehrern, namentlich bei den von philosophischen Standpuncten ausgehenden griechischen, finden wir

etwas davon. Sie bereiten den Pelagianismus vor, der das Christenthum, wie später noch entschiedener der Socinianismus und Rationalismus, vorzugsweise als eine Tugendlehre, als ein veredeltes Gesetz, als eine fast ausschließlich sittliche Anweisung zur Seligkeit behandelte. Vom Pelagianismus und Semipelagianismus gingen dann wieder ähnliche Auffassungen im Laufe des Mittelalters aus, ja in dieser Periode wurde unter dem Zusammenfluß verschiedenartiger Einwirkungen die gesetzliche Gestaltung des Christenthums recht eigentlich herrschend. Es waren in unserm Welttheile, wo das Christenthum jetzt seine großen Eroberungen machte, kräftige aber rohe Nationen zu erziehen. Das Christenthum war das einzige durchgreifende Erziehungsmittel. Aber da die Völker noch nicht reif waren, das Evangelium in seiner Innerlichkeit und Freiheit zu fassen, so stieg es zu ihnen herab und wurde unter den Händen der Priesterschaft wieder zum Gesetz, um eine künftige tiefere und reinere Auffassung seiner selbst vorzubereiten. So gestaltete sich zu derselben Zeit, da das Gesetz des Propheten von Mekka sich ausbreitete, auch ein durchaus gesetzliches, in die Form des alten Testamentes zurück übersetztes Christenthum. Der Papst war der große Pädagog der europäischen Völkerfamilie, die Kirche eine scharfe Zuchtmeisterin, die Priester Vollstrecker des Gesetzes, die Mönche Vorbilder der Gesetzlichkeit, die Heiligen höchste Urbilder, die selbst noch mehr thaten, als das Gesetz fordern konnte. Es entwickelte sich, als Grundlage des ganzen Systems, eine kirchliche Gesetzgebung, welche organisirter und eingreifender war, als selbst das bürgerliche Gesetz. Ja so allgemein drang diese Auffassung des Christenthums durch, daß wir sie selbst bei den Parteien, wiewohl in milderer Gestalt finden, die sich der herrschenden Kirche widersetzten, z. B. bei den Waldensern. Wir können diesen Zustand als beziehungsweise wohlthätig und nothwendig betrachten; aber immer war es doch für das Christenthum ein Zustand der Verpuppung, aus dem es wieder herausbrechen mußte, um seine himmlischen Schwingen frei zu entfalten. Die vollständige Wiedergeburt des freien Evangeliums aus dem zum Gesetze gewordenen war die Reformation, aber ehe dieser Durchbruch erfolgte, mußten Geister auftreten, welche die richtige Auffassung vorbereiteten und als einen solchen haben wir unsern Johann Goch in vollem Maaße anzuerkennen. Er sagt in dieser Beziehung kurz und treffend so[1]): „Der erste Irrthum findet sich bei denjenigen, die behaupten, mit dem evangelischen Gesetz, welches Christus seinen Nachfolgern neben mäßigen

1) Dialog. p. 83 und 84.

Vorschriften und wenigen Sacramenten frei hinterließ, müsse nothwendig zur Erlangung des Heils der schwere Dienst des mosaischen Gesetzes verbunden werden. Sie berufen sich auf den Ausspruch des Erlösers: Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen; indem sie glauben, es sey damit die Nothwendigkeit angedeutet, jeder habe die vollkommneren Gebote des evangelischen Gesetzes so zu beobachten, daß er die unvollkommneren des mosaischen nicht hintansetze. Diesem Irrthum aber begegnet der Apostel Paulus nach seiner außerordentlichen Geistestiefe in den Briefen an die Römer und Galater mit so unwidersprechlichen Gründen, daß aller Zweifel ausgeschlossen wird. Denn der Apostel zeigt, daß die Erfüllung des evangelischen Gesetzes nicht nur zureiche, sondern auch allein zureiche zur höchsten Vollendung des christlichen Lebens; die Beobachtung des mosaischen Gesetzes dagegen, die zu ihrer Zeit Geltung hatte, zur Vollkommenheit des christlichen Lebens nicht nur nicht förderlich, sondern derselben auch sehr hinderlich sey. In diesem Sinne sagt er den Galatern: Ich Paulus sage euch, wenn ihr euch beschneiden lasset, so ist euch Christus nichts nütze. Die ihr durch das Gesetz gerecht werden wollet, seyd aus der Gnade gefallen. Denn wir erwarten durch den Geist aus dem Glauben die Hoffnung der Gerechtigkeit. In Jesu Christo aber gilt weder Beschnittenseyn etwas, noch Unbeschnittenseyn, sondern nur der Glaube, der in Liebe thätig ist [1]."

Der äußerlichen Gesetzlichkeit gegenüber dringt Goch überall auf das Innerste der Gesinnung, es genüget ihm nirgends das äußere Werk, wenn es auch noch so streng ist, und wie er das Böse schon vorhanden seyn läßt, wenn auch nur der Entschluß dazu da ist, so erkennt er auch als gut nur das an, was aus einem geheiligten, auf Gott gerichteten Willen kommt, was aus einem in Liebe thätigen Glauben oder mit einem Worte aus Liebe geschieht. Er setzt überall das Freie dem Gebundenen und Knechtischen entgegen und erblickt nur in der von der Liebe untrennbaren, aus der Liebe stammenden Freiheit den wahren, unvergänglichen Geist des Christenthums, den Geist, dessen Urbild und Quelle Christus selbst ist. Mit dieser Innerlichkeit aber verbindet er zugleich jene wahrhaft christliche Milde, die dem herben und ausschließenden Rigorismus des gesetzlichen Standpunctes fremd zu seyn pflegt; er sagt [2]) in dieser Beziehung treffend: „Viele werden in der Kirche Gottes zu den Uebungen des

1) Galat. 5, 3—6.
2) Dialog. cap. 6. p. 99 sqq.

christlichen Lebens durch verschiedene Beweggründe gebracht; sie zeigen scheinbar einen großen Eifer der Liebe, sie thun Großes, sprechen Außerordentliches und verheißen noch Größeres, sie zeihen andere, die einen so heftigen Eifer nicht an den Tag legen, der Lauheit. Aber daraus entwickelt sich eine unerträgliche Strenge in äußerlichen Gebräuchen und Cerimonien und ein gänzlicher Mangel an Liebe gegen die schwächeren Brüder. Die Triebe ihres Herzens suchen sie rastlos zu befriedigen, die Ueberlieferungen der Menschen umfassen sie mit großer Liebe, aber das Wesentliche des Gesetzes lassen sie dahinten. Es sind die Pharisäer und Heuchler, die der Herr schildert, die blinden Führer der Blinden. Dringt man tiefer ins Innere ein, so zeigt sich, daß das, was in den Augen der Menschen groß scheint, nicht aus dem Eifer des göttlichen Geistes, sondern aus den Wünschen der eigenen Leidenschaften stammt. Es scheint geistlich, was gethan wird, aber eigentlich haben es Fleisch und Blut eingegeben. Um sich vor diesem Verderben zu hüten, hat der, welcher nach dem Guten strebt, darauf zu sehen, daß er das Gute auch auf eine wahrhaft gute Weise thue."

Zweites Hauptstück.

Die freigeisterische Gesetzlosigkeit und die wahre gesetzmäßige Freiheit des Evangeliums.

Wenn wir die Behandlung des Christenthums in der Gestalt des Gesetzes die herrschende Richtung des Mittelalters genannt, so versteht es sich, daß sie damit nicht als die absolut herrschende, alleinige bezeichnet werden soll. Vielmehr finden wir eine zwiefache Ausnahme. Einmal treten uns große Geister und tiefe Gemüther entgegen, die auch unter diesen Verhältnissen sich so innig vom Wesen des Christenthums durchdringen ließen, daß es für sie die zeitliche Form der Gesetzlichkeit entweder ganz oder doch bis zu einem hohen Grade ablegte; namentlich war dieß der Fall bei manchen genialen Scholastikern, wie Anselm von Canterbury und andern, und bei den edleren Mystikern, wie Bernhard, Hugo von St. Victor und Bonaventura. Sodann aber bildete sich auch dem herrschenden Nomismus gegenüber ein anderes Extrem aus, nämlich ein entschiedener Antinomismus, eine Freigeisterei, die das wahrhaft Gesetzmäßige, die in der

Natur der Sache liegende und alle wahre Freiheit bedingende Selbstbeschränkung auch im Evangelium verkannte. Die Anfänge dieser Tendenz zeigten sich in verschiedener Form ebenfalls seit den ersten Zeiten der Kirche. Fleischliche oder fanatische Menschen, welche die pauliniſche Lehre misbrauchten oder verdrehten, waren schon in der apostolischen Zeit auf diesem Wege. Durch gnostische Parteien wurde die Sache in den Zusammenhang des Systems gebracht. Namentlich ist hier in verschiedener Art an die Marcioniten, Carpocratianer, Kainiten, überhaupt an die entschieden antijüdischen Gnostiker zu erinnern. Von dem Gnostischen aber zieht sich bekanntlich auch ein Faden in das Mittelalter hinein und hier kommt dann zu dem Phantastischen ein gewaltig gährendes und in seiner Gährung auch auf das Volk überströmendes pantheistisches Element. Angeregt wahrscheinlich durch den noch mehr speculativen und besonnenen Pantheismus des großen Scotus Erigena treten im Laufe des 12ten, 13ten und 14ten Jahrhunderts die von dem Theismus und der geschichtlichen Grundlage des Christenthums viel weiter sich entfernenden und zugleich populär wirkenden Pantheisten, David von Dinanto, Amalrich von Bena und Ekkard [1]), auf und bilden oder veranlassen wenigstens Parteien und Vereine für diese Denkweise auch unter dem Volke: die sogenannten Brüder und Schwestern des freien Geistes, die Ortlieber die Schwärmerischen unter den Begharden und Beguinen. Diese Parteien, ausgehend von dem Princip der natürlichen Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes, und den Grundsatz festhaltend, daß Gott alles in allem wirke, erkannten alles, was ein göttlicher Mensch thue, für gut und erklärten, indem sie nur im Geiste, im Inneren das wahre Leben erblickten, die äußere Handlung, auch wenn dabei eine Todsünde begangen würde, für gleichgültig. Eine solche Lehre konnte und mußte unter dem Volke, wo sie vollends ihren tieferen Sinn verlor, verheerende Wirkungen hervorbringen. Und so war für besonnene, wahrhaft christliche Männer die dringendste Aufforderung gegeben, neben der Freiheit auch für die Gesetzmäßigkeit und Selbstbeschränkung zu sprechen. Unter diesen Männern finden wir gleichfalls unsern Goch. Er bezeichnet als den zweiten Grundirrthum [2]) die Lehre derjenigen, „welche die Vollendung des christlichen Lebens allein in den Glauben (den Geist, das Innerliche) setzen, die Werke des Glaubens aber nicht

1) Vergleiche über diesen merkwürdigen Mann die schöne Abhandlung von Dr. Schmidt in den Stud. und Krit. 1839. Heft 3. S. 663.
2) Dialog. p. 84 sqq.

für nöthig erachten, so daß sie meinen, wenn sie nur an Christum glaubten und das Gut des Glaubens hätten, sey ihnen alles Uebrige erlaubt." Diesem Irrthum, der sich auf den Ausspruch Christi berief: „Wer glaubt und getauft ist, der wird selig", setzt Goch auch wieder zunächst die Autorität des Apostel Paulus entgegen, nämlich Gal. 5, 13: „Ihr seyd zur Freiheit berufen, meine Brüder, nur daß ihr die Freiheit nicht gebrauchet als Vorwand des Fleisches, sondern dienet einander in der Liebe des Geistes." Auf diesen Ausspruch gestützt, entwickelt Goch die Sache in folgender Weise: „Indem der Apostel sagt: ihr seyd zur Freiheit berufen, zeigt er ihnen das Gut des Glaubens, durch die Gnade Christi den Gemüthern der Gläubigen mitgetheilt. Denn allein die Liebe ist es, welche zum Glauben an Christum führt, und welche, wie sie die Neigung des Gemüthes von allem Geschaffenen frei macht, so auch das Gemüth, indem sie es befreiet, gleichsam in Gott löset. Wenn aber der Apostel weiter hinzufügt: nur gebrauchet die Freiheit nicht zum Vorwand des Fleisches, sondern dienet einander in Liebe — so zeigt er zugleich das Werk der Tugend, welches aus dem Glauben hervorgeht. In der Liebe des Geistes aber dem Nächsten dienen, schließt zweierlei in sich, die innere Bewegung des Willens und die äußere Leistung des Werkes. Geistlich lieben ist die Bewegung des Willens, dem Nächsten dienen ist die Leistung des äußeren Werkes. Die Liebe bewegt den Willen, der bewegte Wille aber bewegt die Glieder des Leibes durch die Lebensgeister zur Leistung des äußeren Werkes. Daraus folgt, daß, wo die Möglichkeit des äußeren Werkes gegeben ist, der durch die Liebe bestimmte Wille für sich allein zur Vollkommenheit des christlichen Lebens nicht hinreicht. Dagegen, wo jene Möglichkeit nicht statt findet, da muß der durch die Liebe bestimmte Wille für die That gelten." Demgemäß unterscheidet Goch[1]) einen zwiefachen Willensact als erforderlich zur Vollendung des christlichen Lebens, einen innerlichen, unmittelbar ausgehend von der Freiheit, die reine That des in Liebe wirkenden Glaubens[2]), durch welchen die Seele gottähnlich und gottgefällig wird; und einen äußerlichen, gesetzlich gebotenen, der zwar in dem inneren seinen Grund hat, aber doch zugleich unter andern Bedingungen steht[3]), und den Menschen nicht bloß gottgefällig macht, sondern auch zur Ehre Gottes als Vorbild für andere hinstellt. Dieser Act des Glaubens (das ins Leben hervortretende

1) Dialog. p. 86 sqq.
2) der fides formata an und für sich.
3) actus fidei formatae exterior.

Practische) ist ebenso unentbehrlich zur Vollkommenheit des Wollens, sobald nur die Möglichkeit da ist, das Innerliche zur äußerlichen Wirklichkeit zu bringen; wo diese aber fehlt, gilt der gute Wille für die That.

Dagegen möchte sich nun jemand, fährt Goch fort[1]), um die Gleichgültigkeit der äußeren That und die ausschließliche Geltung des innerlichen Glaubens zur Vollendung des christlichen Lebens zu beweisen, auch seinerseits auf die Lehre des Apostel Paulus berufen, welche aussagt, daß wir alle als Sünder des Ruhmes vor Gott ermangeln und ohne des Gesetzes Werke allein durch den Glauben gerecht werden. Hiermit scheine ja alles Gewicht allein auf die innere That des Glaubens gelegt. Allein bei dieser Lehre von der freien Gnade, die vor allem den Stolz des Menschen vor Gott demüthigen soll, ist, wie Goch treffend bemerkt, wohl zu beachten, daß der Apostel sagt: der Mensch werde selig ohne die Werke des Gesetzes, keineswegs aber ohne die Werke des Glaubens. Und sodann, da die Schrift nur für den oberflächlichen Betrachter Widersprüche zeigt, für den tiefer Verstehenden aber ein zusammenstimmendes Ganzes bildet, sind andere Stellen zur Ergänzung hinzuzunehmen. Mehrere Stellen des Galater- und Römerbriefes aber beweisen klar, daß es gar nicht die Absicht des Apostels ist, die Werke des Glaubens von der Vollkommenheit des christlichen Lebens auszuschließen; sondern daß vielmehr derselbe, welcher lehrt, daß der Mensch umsonst und ohne des Gesetzes Werke selig werde, zugleich anerkennt, wie nothwendig die Werke des Glaubens seyen, sobald nur die Möglichkeit dazu vorhanden ist. Denn wie sollte er doch fordern, daß man „Gutes thue und nicht müde werde", wenn die innerliche Bewegung des Glaubens allein zureichte. Es ist ja auch etwas anderes, das Gute wollen, und etwas anderes, das Gute thun. Durch die innere Bewegung des Glaubens wollen und wählen wir das Gute, durch die äußere Leistung des Werkes thun wir es. Es ist also klar, daß zur Vollendung des christlichen Lebens, sobald nur die Bedingungen vorhanden sind, beide Acte gehören, der innere und äußere. Wie dieß auch die Wahrheit selbst ausspricht, indem sie sagt: „Nicht alle, die Herr Herr sagen, kommen ins Himmelreich, sondern die den Willen thun meines Vaters im Himmel."

Man hat wohl die Vermuthung geäußert, Johann Goch selbst möge der falschen Richtung des freien Geistes ange-

1) Dialog. p. 88—90.

hört haben[1]). Dieß könnte man nur etwa darauf stützen, daß Goch allerdings sehr kräftig für die evangelische Freiheit im Gegensatze gegen Gesetzlichkeit spricht, und daß zur Zeit unseres Goch und in den Gegenden, wo er wirkte, Repräsentanten jener freigeisterischen Richtung vorkommen mochten. Allein beide Gründe sind nicht beweisend. Machen wir uns nicht des Fehlers schuldig, einzelne Aussprüche Gochs aus dem Zusammenhange zu reißen, sondern nehmen den ganzen Mann, wie er sich namentlich auch in dem so eben behandelten Abschnitte gibt, so ist klar, daß er ebenso entschieden gegen die falsche als für die wahre Freiheit spricht, denn wie der vorige Abschnitt gegen eine unfreie Gesetzlichkeit, so ist aufs klarste der gegenwärtige gegen falsche Verinnerlichung und idealistischen Antinomismus gerichtet. Dazu konnte Goch allerdings in seiner Umgebung Veranlassung finden; das Vorkommen einer solchen Erscheinung in seiner Nähe aber mußte für einen Mann, wie sich uns Goch in seiner ganzen Denkweise kund gibt, weit eher Veranlassung werden, sich entschieden dagegen zu erklären, als irgendwie sich daran anzuschließen.

Drittes Hauptstück.

Das falsche Selbstvertrauen und das Bedürfniß der Gnade.

Die von Goch bekämpften Richtungen, die wir bisher geschildert, sind mehr objectiver Art und beruhen auf einem Misverstehen des Christenthums seinem eigenen Wesen nach, insofern dabei entweder die innere Geistesfreiheit, die es ertheilt, oder die Gesetzmäßigkeit und sittliche Lebensbedeutung, die es in sich schließt, verkannt wird. Nun gibt und gab es aber auch von jeher verkehrte Richtungen von mehr subjectiver Beschaffenheit, bei welchen ein unrichtiges Verhalten des Menschen zu dem Christenthume, sofern er dasselbe sich aneignen und ins Leben einführen soll, statt findet. Der Mensch kann hierbei nämlich entweder aus Mangel an tieferer Erkenntniß Gottes und seiner selbst sich im Werke der Heiligung ganz von Gott losreißen und im

1) *Walchii* praefat. ad monim. med. aev. vol. II. fasc. 1 p. XXIV.

Vertrauen auf die eigene sittliche Kraft die göttliche Gnade für entbehrlich halten, oder er kann, auch wenn er die göttliche Gnade nicht geradezu verwirft, die Meinung hegen, um zur wahren Vollendung des Lebens zu gelangen, bedürfe er zugleich und vor allen Dingen auch noch einer äußeren Stütze, der kirchlichen Verpflichtung, des Gelübdes, oder eines ähnlichen Mittels. Jenes ist der Irrthum des Pelagianismus, dieses bezeichnet Goch als den Irrthum des Thomismus und des äußerlichen Mönchthums, welcher genau mit dem pelagianischen zusammenhänge und zugleich als der Grundfehler seiner Zeit zu betrachten sey, weil nicht nur das ganze Mönchswesen, sondern auch alle Institute äußerlicher Verpflichtungen und Gelübde in der Kirche darauf beruhten. Wir haben beide Richtungen nebst dem, was Goch ihnen entgegenstellt, zuerst einzeln, dann in ihrem innerlichen und geschichtlichen Zusammenhange zu betrachten.

Was zunächst den Pelagianismus betrifft, so ist seine allmählige Entstehung in der griechischen Kirche, besonders seit Origenes, seine bestimmte Ausprägung in der abendländischen durch Pelagius selbst und dessen Freunde, und sein Fortwirken sowohl in der morgenländischen als abendländischen Kirche, wiewohl meist unter gemilderter Form, hinlänglich bekannt. Nur darauf wollen wir hier genauer hinweisen, wie das pelagianische Princip selbst auf die kirchliche Orthodoxie des Mittelalters einwirkte und durch diese Einwirkung sehr tiefgreifende und nichts weniger als erfreuliche Erscheinungen hervorbrachte. Wir zeigen dieß an dem Beispiel des einflußreichsten Scholastikers, den Goch bei seiner Polemik überall vorzugsweise im Auge hat.

Das Pelagianische war nämlich so durchgedrungen, daß selbst derjenige Theologe, der sich unter den scholastischen Schulenstiftern am entschiedensten an Augustin anschließt, Thomas von Aquin, davon nicht unberührt blieb. Dieß zeigt sich deutlich in den Grundgedanken seiner Anthropologie und Soteriologie, die wir hier kurz zusammenstellen wollen. Es kam bekanntlich in dem augustinisch-pelagianischen Gegensatz vor allem auf die Begriffe von Sünde und Gnade an. Die Sünde betrachtet Augustin als etwas durch den Fall der Stammältern in dem ganzen von ihnen abstammenden Geschlechte herrschend gewordenes, und zwar faßt er diesen Zustand der Sünde, der die Grundlage alles wirklichen Sündigens bildet, die Erbsünde, als etwas Positives, als die dem Guten widerstrebende sinnliche Lust (concupiscentia). Dieser positive Begriff von angestammter Sündhaftigkeit war seit Anselm mehr zurückgetreten und man hatte

dieselbe wesentlich als etwas Negatives bestimmt, als Nichtvorhandenseyn der ursprünglichen Gerechtigkeit (defectus justitiae originalis oder justitiae debitae nuditas). Thomas, der überhaupt in seiner Theologie die verschiedenen Bestimmungen der früheren Lehrer zusammenzufassen und zu vermitteln strebte, nahm beides in seinen Begriff von Erbsünde auf [1]), und setzte als das Materiale derselben die sinnliche Lust und den damit verbundenen ungeordneten oder verkehrten Zustand der natürlichen Kräfte, als das Formale den Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit. Aber er stellte zugleich bei der Entwickelung des Begriffes manches auf, was die Schärfe der augustinischen Lehre bedeutend ermäßigte. So ist ihm die Erbsünde eine Schwäche, Mattigkeit der Natur (languor naturae) [2]), sie bezieht sich vorzugsweise auf den Willen, also weniger auf die intellectuellen Kräfte der Natur [3]), die höheren Güter der Natur sind überhaupt durch dieselbe nicht zerstört, sondern bloß gemindert; aufgehoben ist nur der Zustand der ursprünglichen gottgefälligen Gerechtigkeit, diejenigen Vermögen und Eigenschaften aber, welche die menschliche Natur eigentlich constituiren, sind unversehrt geblieben, und selbst die natürliche Neigung zum Guten ist zwar sehr verringert, aber keineswegs vernichtet [4]); denn so wenig der Mensch vermöge der Sünde aufhören konnte, vernünftig zu seyn, ebenso wenig konnte das Gute der Natur, welches dem Menschen zukommt, insofern er vernünftig ist, die natürliche Neigung zur Tugend, durch die Sünde zerstört werden [5]). Es ist also mehr eine Verwundung, ein krankhafter, disharmonischer Zustand der Natur (vulneratio naturae) [6]), was die Sünde gebracht hat, als ein durchdringendes, positives Verderben im augustinischen Sinne. Diesem Begriff von Sündhaftigkeit muß natürlich auch der Begriff entsprechen, den Thomas von der Gnade und ihren Wirkungen aufstellt [7]). Da die Erbsünde nicht sowohl in den intellectuellen, als vielmehr in den sittlichen Kräften ihren Sitz hat, und da der Mensch ungeachtet dieser Sündhaftigkeit ein natürlich vernünftiges und intellectuelles Wesen bleibt, so kann er zwar die natür-

1) Er handelt über die Erbsünde in der Summa, prim. sec. Quaest. LXXXI sqq.
2) Quaest. LXXXII. Art. 1.
3) Quaest. LXXXIII. Art. 3.
4) ... aliud denique, cujusmodi est ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, sublatum quidem non est, verum valde diminutum per peccatum. Quaest. LXXXIV. Art. 1.
5) Ebendas. Art. 2.
6) Ebendas. Art. 3.
7) Summa Theol., prim. sec. Quaest. CIX sqq.

lichen Wahrheiten auch ohne höhere Gnadengabe erkennen, aber das Gute zu wollen und zu wirken, sich von der Sünde zum Guten zu erheben, ohne Sünde zu seyn, Gott über alles zu lieben und sich das ewige Leben zu verdienen, das steht im Zustande der Sünde, die vorzugsweise den Willen inficirt hat, nicht in der Macht des Menschen ohne die Wirkung der göttlichen Gnade, und diese Gnade ist ihm auch unentbehrlich im ganzen Verlaufe seiner Heiligung. Indeß geschieht dieß zugleich durch die menschliche Freiheit, und insofern wird dem Menschen geboten, sich zu Gott zu bekehren. Es liegt an dem Menschen, sein Gemüth zuzubereiten, weil er dieß durch den freien Willen thut; aber er thut es freilich nicht ohne die Hülfe Gottes, der ihn bewegt und zu sich zieht. So erscheint also die Bekehrung und Heiligung als ein Zusammenwirken der Gnade und der Freiheit. Insofern nun bei der Bekehrung die Freithätigkeit des Menschen in Anspruch genommen wird, erwächst ihm auch ein sittliches Verdienst [1]). Zwar wird alles menschliche Verdienst von Thomas ausdrücklich auf die göttliche Gnade, als die letzte und höchste Ursache zurückgeführt [2]); aber weil die Gnade durch die Freiheit wirkt, wird doch auch dieser durch die Gnade erregten Freithätigkeit, wenigstens relativ, der Character der Verdienstlichkeit beigelegt. Der Mensch, sagt er [3]), kann bei Gott etwas verdienen, nicht sowohl vermöge absoluter Vollendung seiner Gerechtigkeit, sondern vermöge einer göttlichen Anordnung, insofern nämlich der Mensch durch sein Wirken dasjenige als Lohn erlangt, wozu ihm Gott die Kraft gegeben hat. Alles Gute des Menschen kommt immer von Gott und in diesem Sinne ist es nicht die eigene, sondern die gottgewirkte Gerechtigkeit, vermöge deren der Mensch vor Gott bestehen kann; aber da doch der Mensch mit eigenem freiem Willen thut, was er soll, erwächst ihm auch ein Verdienst, nur daß das Verdienst in Beziehung auf das Gottgewirkte und in Beziehung auf das Menschlichgewollte ein höchst ungleiches ist. Das Verdienst, welches durch die Wirkungen der göttlichen Gnade in dem Menschen begründet wird und dem Menschen eigentlich die Seligkeit erwirbt, ist ein Verdienst der Würdigkeit oder Mitwürdigkeit (meritum ex condigno oder condigni), dasjenige aber, was sich an die freie Willensthätigkeit des Menschen knüpft, nur ein Verdienst der Angemessenheit (meritum ex congruo oder congrui) [4]); bei jenem krönet Gott sein eigenes Werk, bei diesem hält

1) Ueber diesen Punct s. Summa Theol. prim. sec. Quaest. CXIV.
2) Quaest. CXIV. Art. 2. 3) Ebendas. Art. 1.
4) Ebendas. Art. 3.

es Gott für angemessen dasjenige, was der Mensch vermöge der ihm gewordenen Kraft thut, nach der Erhabenheit seiner Güte zu belohnen [1]). Aus Verdienst der Würdigkeit vermochte nur Christus der vollkommen Gerechte für Andere die Gnade zu erwerben; aus Verdienst der Angemessenheit aber vermag es auch ein Mensch für den andern [2]), denn weil der in der Gnade stehende Mensch den Willen Gottes erfüllt, so ist es schicklich vermöge des Verhältnisses der Freundschaft, daß Gott auch den auf das Heil eines andern gerichteten Willen erfülle.

Zwar scheint in dieser Theorie des heil. Thomas der Grundgedanke des Augustinischen festgehalten in dem Satze, daß alles Gute von Gott, aus der göttlichen Gnade stamme, und der pelagianische Begriff der Verdienstlichkeit menschlicher Tugend eben dadurch in hohem Grade beschränkt oder zurückgedrängt; aber immer ist doch dabei die Betrachtungsweise des Sittlichen eine, so zu sagen, mehr quantitative als qualitative und es wird der Begriff des menschlichen Verdienstes vor Gott in die Glaubenslehre eingeführt; wie aber dieser Begriff einerseits ein unevangelischer ist, so knüpfte sich andererseits an denselben als unvermeidliche Consequenz vielfache Corruption der Lehre und des kirchlichen Wesens im Mittelalter. Denn alle die Lehren von der Verdienstlichkeit guter Werke, von dem Ueberverdienste, von dem Schatze guter Werke, vom Ablaß, der aus diesem Schatz entnommen wird, ruhten wesentlich auf diesem Grunde. Deßhalb, wie die Reformation von Seiten der Lehre bezeichnet werden kann als gründliche und durchgreifende Bekämpfung des pelagianischen Princips und seiner Consequenzen und als Wiederherstellung des paulinischen Princips der freien Gnade in seiner ganzen Schärfe, verbunden mit einer tieferen Auffassung der innersten Qualität der sittlichen Gesinnung, so lag es auch schon im Wesen der Vorbereitung der Reformation, gegen die pelagianische Denkweise in allen ihren Formen polemisch aufzutreten und jene tiefere Auffassung anzubahnen, vermöge deren nicht das Mehr oder Weniger des Guten und Bösen, sondern die innerste Grundrichtung des Geistes als entscheidend betrachtet wird. Dieß finden wir denn auch bei Goch. Er bezeichnet in diesem Sinne das Wesen des vierten Grundirrthums auf folgende Weise: „Es sind davon diejenigen befangen, welche zwar den inneren Act des Wollens und den äußeren des Thuns zur Vollendung des christ-

1) Videtur congruum, ut homini operanti secundum suam virtutem Deus recompenset secundum excellentiam suae virtutis.
2) Quaest. CXIV. Art. 6.

lichen Lebens nöthig erachten, aber zugleich sich nicht scheuen zu behaupten, daß dazu die natürlichen Kräfte des freien Willens oder das angestammte Vermögen der menschlichen Natur ohne die Hülfe der göttlichen Gnade vollkommen hinreichten. Dieß war die pelagianische Irrlehre, welche, obwohl von der Kirche verworfen und durch viele Zeugnisse der Schrift widerlegt, doch in manchen Gemüthern fortwucherte, in denjenigen nämlich, welche die Vollbringung der Tugend nicht bloß der göttlichen Gnade zuschreiben, sondern mehr, als gut ist, auf die natürliche Fähigkeit vertrauen." Auch gegen diese Denkweise beruft sich Goch zuerst auf das Zeugniß des Apostel Paulus, als der es aus Erfahrung erkannt habe, daß die menschliche Natur, obwohl ursprünglich zur erhabensten Seligkeit bestimmt, doch vermöge ihres unermeßlichen Abstandes von dieser Höhe der Herrlichkeit, dahin nicht zu gelangen vermöge außer durch eine Vermittelung, durch welche die Niedrigkeit der Natur zur Erhabenheit der Herrlichkeit emporgehoben werde, und diese Vermittelung nenne man Gnade. Wenn dieß aber schon wahr sey von der Natur in ihrer Integrität, so gelte es von ihr noch mehr im Zustande der Corruption und des vielfältigen Verflochtenseyns in die Sünde. Indeß bleibt Goch auch hier nicht bloß bei der apostolischen Autorität stehen, sondern er sucht die Wahrheit der Sache durch innere Gründe darzuthun, und zwar enthält seine Entwickelung folgende Gedanken[1]): Es gibt zwei Grundkräfte, durch welche das Höchste vollbracht wird, das Erkennen und das Wollen. Nun ist bekannt, daß jede Kraft der Seele ihr eigenthümliches Object hat, durch welches sie zu der ihr zukommenden Thätigkeit bestimmt wird und sich in ihrer Thätigkeit vollendet. Das eigenthümliche Object der (erkennenden) Vernunft ist die höchste Wahrheit, wie das eigenthümliche Object des Willens das höchste Gut. Weil nun aber kein Vermögen durch sein Object zur Thätigkeit bestimmt wird, es werde denn von diesem Object ergriffen und gebildet, das Vermögen aber von dem Objecte nicht gebildet werden kann, es sey denn, daß das Object von dem Vermögen aufgenommen werde, wie das Sehen sich nicht bethätigt außer durch die Aufnahme der Farbe, das Gehör nicht, außer durch Aufnahme des Schalles; weil endlich das Vermögen ein Object nicht aufnehmen kann, es sey denn der Fassungskraft desselben angemessen: so folgt, daß auch die Grundkräfte der Seele, wenn sie in ihre angemessene Thätigkeit treten sollen, von ihrem eigenthümlichen Objecte gebildet werden müssen, und daß zu diesem Zweck zwischen

1) Dialog. p. 93 sqq.

dem Vermögen und seinem Objecte ein entsprechendes Verhältniß statt finden muß. Nun findet sich aber zwischen der Vernunft und ihrem Objecte, der höchsten Wahrheit und dem höchsten Gute, dieses Verhältniß nicht; denn dieses schließt eine unendliche Fülle in sich, die natürliche Fähigkeit der Vernunft und des Willens aber ist endlich und beschränkt. Das Endliche ist dem Unendlichen gegenüber offenbar unzulänglich, und keine natürliche Kraft vermag sich über sich selbst zu erheben: denn nichts, was wirkt, überschreitet das Maaß des ihm einwohnenden wirkenden Princips. So ist also klar, daß die Grundkräfte der Seele aus eigener Fähigkeit sich in ihrer Thätigkeit nicht vollenden können, sondern daß ihnen eine andere (unendliche) Kraft zuwachsen muß, durch welche sie dazu in den Stand gesetzt werden: diese aber nennen wir den Beistand der Gnade [1]).

Denselben Grundgedanken, der seine Wahrheit hat, obgleich dabei übersehen wird, daß in der Vernunft selbst schon etwas Unendliches liegt und demgemäß die Sache noch tiefer gefaßt werden müßte, trägt Goch noch in einer anderen Wendung vor. Er sagt [2]): Wie das Verlangen der Vernunft aus sich selbst heraus und über sich hinausgehen muß, um mit Gott in Liebe geeiniget zu werden, so muß auch das menschliche Erkennen über sich selbst erhoben werden, wenn es zur Erkenntniß Gottes gelangen soll. Aber keines von beiden vermag durch eigene natürliche Neigung und Bewegung aus seiner Natur herauszugehen, weil kein Ding größer und stärker ist, als es selbst; wenn also eines von ihnen zu seiner höchsten und letzten Thätigkeit gelangen soll, welche übernatürlicher Art ist, so muß es durch einen andern Beistand von außen unterstützt werden; und das ist der Beistand der Gnade.

Endlich veranschaulicht Goch die Sache noch in folgenden Sätzen [3]), aus denen sich zugleich sein strenger Supranaturalismus im Gegensatz gegen die rationalisirende Speculation der Scholastik ergibt. Der Wille des Christen steht in einem nothwendigen Verhältniß zu dem, was zu thun, das Erkennen zu dem, was zu glauben ist. Der Wille ist verpflichtet, das göttliche Gesetz zu halten auch gegen die eigene Neigung und den natürlichen Wunsch; weil aber die natürliche Neigung des Willens

1) Anderwärts (Epist. apolog. p. 21.) drückt Goch dasselbe sehr bezeichnend so aus: „Wie das Schwarze nicht durch Schwärze weiß, und das Kalte nicht durch Kälte warm werden kann, sondern das Schwarze die Schwärze abthun muß, um weiß zu werden, so muß die bloße Verpflichtung (necessitas) von ihren Tugendwerken ablassen, wenn sie zu den Werken der Kinder Gottes, die aus Freiheit geschehen, hindurchdringen soll."

2) Dialog. p. 95. 3) Dialog. p. 95—97.

dahin geht, die Natur in ihrem Seyn zu bewahren, so besteht die Erfüllung der göttlichen Gebote darin, die Natur zu verlassen und nöthigenfalls der Zerstörung preiszugeben, wie wir es an den Märtyrern sehen. Das Erkennen hat die Aufgabe, den göttlichen Erleuchtungen in den Artikeln des Glaubens beizustimmen auch gegen das natürliche Begreifen der Vernunft; weil nun aber das zum Heil erforderliche Glauben nicht durch das natürliche Begreifen des Verständnisses geschieht, insofern dieses nichts auf übernatürliche Weise, sondern nur das auffassen kann, in welchem sich die Wahrheit mit Evidenz oder mit Wahrscheinlichkeit aus Vernunftgründen darstellt, was bei vielen Glaubensartikeln nicht der Fall ist, so ist offenbar, daß es für das Verständniß Bedürfniß ist, zum Acte des Heils anderweitig unterstützt zu werden, und dieß geschieht durch das Licht des Glaubens, das heißt, den Beistand der Gnade. So ergibt sich mithin aus allem, daß das natürliche Vermögen des Menschen, wenn auch tüchtig zu natürlichen Thätigkeiten [1]), doch zu den übernatürlichen, welche die Seele zum ewigen Leben vorbereiten, ohne den Beistand der Gnade unfähig ist.

Gegen diese Entwickelung, die natürlich der Oeconomie des Dialogs gemäß von dem höheren Princip, dem Geiste, ausgeht, erhebt die Seele folgende Einwendung [2]): Da der göttlichen Einrichtung zufolge in der Natur nichts vergeblich seyn kann, so wird auch die Bewegung und das Streben der Natur nicht vergeblich seyn. Wenn nun das Streben der Vernunft aus natürlicher Bewegung auf das höchste Gut, als das eigenthümliche Object der Vernunft, sich richtet und doch behauptet wird, es vermöge durch sich selbst zur Aneignung dieses Objectes nicht zu gelangen, wäre damit nicht zugleich gesagt, daß in diesem Natürlichen etwas Vergebliches und Nichtiges sey? Denn nach etwas streben und doch das Erstrebte nicht erlangen können, was heißt das anders, als sich vergeblich abmühen? Man muß also nothwendig entweder die natürliche Bewegung als in sich nichtig bezeichnen, oder zugeben, daß die Natur alles das, wozu sie durch natürliche Bewegung hingetrieben wird, auch durch ihr natürliches Vermögen erreichen könne. Der Geist, in dieser Einwendung einen Beweis findend von dem Fortwirken der pelagianischen Irrlehre, setzt seine Belehrung folgendergestalt [3]) fort: Es gibt viele in der Kirche, die mit großem Anliegen und scheinbar gewaltigem

1) Zur justitia civilis, wie es die augsburgische Confession ausdrückt, im Gegensatze gegen die justitia spiritualis.
2) Dialog. p. 97 u. 98. 3) Dialog. p. 99—108.

Liebeseifer nach dem Guten streben; sie üben auch mit großer Strenge das Vorgeschriebene; aber die eigentliche Aufgabe ist hier, nicht bloß das Gute zu thun, sondern auch das Gute gut zu thun. Das natürliche Vermögen des Menschen ist zu vielem Guten zureichend, aber die Meinung, daß es auch zureiche, das Gute gut zu thun [1]), ist eine Abirrung von der Reinheit des christlichen Glaubens. Dieß bewährt sich schon aus dem Worte des Apostel Paulus, wenn er im Galaterbriefe spricht: Ich lebe, aber nicht ich, sondern Christus lebt in mir; womit er sagen will: die Werke des Lebens vollbringe ich nicht aus Kraft der Natur, sofern ich Mensch bin, sondern aus Kraft der Gnade, welche Christus darreicht, sofern ich dessen Glied bin; nicht lebe ich als ein Wirkender nach dem Triebe der Natur, sondern es lebt in mir Christus, der durch die Kraft seines Geistes mich zu seinem von ihm geordneten Dienste treibt. Die Wahrheit dieses Wortes wird aber dem Menschen auch in sich selbst klar, wenn er sich über das Fleischliche erhebt und die Dinge im Lichte Gottes, welcher die Wahrheit ist, betrachtet. Alle Richtung des vernünftigen Begehrens nämlich, sie mag eine natürliche oder übernatürliche seyn, geht darauf, sich mit dem höchsten Princip, welches Gott ist, zu vereinigen, weil in ihm allein die Stätte der Ruhe und der Vollendung ist. Diese Vereinigung aber ist nicht eine Verbindung des einen mit dem andern in der Weise, daß eines dem andern örtlich sich annäherte, sondern es ist die Vereinigung eines zwiefachen Begehrens [2]), des göttlichen und vernünftigen, so daß eines in das andere so viel als möglich hineingebildet wird. Denn wie Gott nicht herabsteigt vom Himmel vermöge seines unwandelbaren Wesens, sondern vermöge der Mittheilung und des Einflusses der Güte, die von ihm ausfließt; so erhebt sich der vernünftige Geist über sich selbst nicht durch örtliche Vereinigung mit Gott, sondern durch einen gotteshaften Zustand [3]). Deßhalb wird auch der vernünftige Geist, je ähnlicher er Gott wird, desto mehr mit ihm vereinigt, und desto mehr von Gott geschieden, je unähnlicher er ihm wird. Alles wird durch sein Gewicht (seine Schwere) gezogen. Das Gewicht der Seele ist die Liebe, denn wohin die Seele strebt, dahin wird sie durch Liebe gezogen. Die Natur der Liebe aber ist, den Liebenden von sich abzuführen und in den Geliebten zu versetzen [4]), und so macht sie, daß der Liebende, versetzt (hineingebildet) in den Geliebten,

1) zur justitia spiritualis.
2) Verlangens, Strebens, duorum appetituum.
3) per habitum deiformem.
4) gleichsam hineinzubilden, zu verwandeln, in amatum transferre.

die Gestalt desselben annimmt. Daher ist der Grund der Aehnlichkeit, wodurch sich die Seele mit Gott vereinigt, und der Unähnlichkeit, wodurch sie von ihm geschieden wird, in der Richtung (dem Begehren, Verlangen) ihrer Vernunft [1]) zu suchen. Und hierin liegt denn auch der Punct der richtigen Unterscheidung. Das Begehren (appetitus) nämlich, fährt der Geist fort [2]), wird auf verschiedene Art erregt, und darnach unterscheidet man die verschiedenen Arten der Liebe. Es geht hervor entweder aus einer natürlichen, oder einer seelischen, oder einer vernünftigen Bewegung. Die natürliche ist eine Folge der Disposition natürlicher Qualitäten, wie das Verlangen nach Ruhe im Zustande der Ermüdung; die seelische eine Folge der Wahrnehmung durch die Sinne, wie das Verlangen, etwas Schönes zu sehen; die vernünftige die Folge einer freien Entscheidung und Wahl des Begehrenden selbst; und von dieser letzteren sprechen wir. Diese vernünftige Bewegung kann wieder aus einer zwiefachen Liebe entspringen nach Maaßgabe des zwiefachen Gewichtes, das an der Seele zieht. Es ist nämlich in der Seele von ihrer Schöpfung her ein Gewicht der natürlichen Liebe, vermöge dessen sie durch natürliches Verlangen nach dem höchsten Gute hingezogen wird; es ist in ihr aber auch die Gnade, durch die Güte des Erlösers der Natur als hinzutretende Gabe eingepflanzt, und dadurch ist in ihr ein Gewicht der göttlichen Liebe, vermöge dessen sie aus sich selbst gleichsam hinausgetrieben, über sich selbst erhoben und in seliger Selbstvergessenheit in den göttlichen Willen aufgelößt wird. Weil nun beide Arten von Liebe zum höchsten Gute hinziehen, werden sie häufig mit einander verwechselt, und, was aus der natürlichen Liebe hervorgeht, der göttlichen zugeschrieben. Aber es ist klar, daß die Natur, so lange sie in sich selbst verharrt und sich selbst liebt, Gott nicht ähnlicher werden und näher kommen kann, denn wenn die Natur selbst das Geliebte ist, so kann sie aus der Versetzung (Umwandlung) ihrer selbst in sich selbst nicht wesentlich verbessert werden [3]). Und in diesem Streben reiben sich viele in vergeblichen Anstrengungen und Tugendübungen auf. Das Kennzeichen der wahren Liebe aber liegt in ihrer Wirkung, in dem, was sie hervorbringt. Insofern nämlich die Liebe den Liebenden in den Geliebten gleichsam versetzt und

1) dem appetitus rationalis. 2) Dialog. p. 104.

3) Quia enim appetitus pondere amoris in amatum transfertur, si tunc *natura* est ipsum amatum, in quod appetitus appetentis transfertur, manifestum est, naturam ex translatione sui ipsius in se ipsam non meliorari, ac per hoc Deo similiorem, quam prius fuerat, non fieri.

verwandelt, erkennt man ihr Wesen an ihrem Erfolg: wer das Fleisch liebt, wird Fleisch; wer die Natur liebt, wird Natur; wer Gott liebt, wird Gott, weil er göttliche Gestalt anzieht. So oft also das Verlangen sich auf das höchste Gut richtet, ist wohl zu beachten, was es in dieser Richtung zu suchen sich bewußt ist. Sucht der Mensch das höchste Gut, weil es ihm gut, nützlich und angenehm ist, so strebt er darnach nicht als Liebender, sondern als Kaufmann; erhebt sich aber sein Verlangen aus Trieb der göttlichen Liebe; geht er über sich selbst und seine Natur hinaus, wird er, sein selbst vergessend, in Gott, den er liebet, aufgelößt, so daß er, uneingedenk des eigenen Nutzens und Genusses, nur den Willen, die Ehre, das Wohlgefallen des Geliebten, sollte es auch seyn zu seiner eigenen Schmach, suchet; dann zieht er die göttliche Gestalt an und schreitet zur Gottähnlichkeit fort; das geschieht durch die wahre Liebe, die sich in allem dem Wohlgefallen des Geliebten ergibt und nichts verlangt, als von ihm geliebt zu werden. Hier wird aber auch einleuchtend, daß dieß durch Menschenwerk, durch Tugendübungen, die etwa auch noch in die Augen fallen, die Verdienst und Belohnung erwerben sollen, nicht erreicht zu werden vermag; denn dabei erhebt sich der Mensch nicht über sich selbst; vielmehr ist nur das die ächte Liebe, die sich selbst Belohnung ist, die sich selbst genügt, die nichts sucht, als sich selbst; und diese Liebe — dieß ist das nicht ausgesprochene, aber stillschweigende Resultat des Bisherigen — stammt nicht aus der Natur, weil sie über die Natur hinausgeht, sondern aus der göttlichen Gnade, die den Menschen über sich hinausführt und ihm göttliche Art und Kraft mittheilt. Denn nur wenn der Mensch von Gott selbst gezogen und gebildet wird, kann er in Gott hineingebildet und ihm ähnlich werden; oder, um es mit den Worten unseres Coch selbst in einer weiter unten folgenden Stelle[1]) zu sagen: „Weil in Gott das Gute wesenhaft ist, in der Creatur aber nur durch Theilnahme, und weil das Gute durch Theilnahme in keinem hervorgebracht werden kann, wenn sich nicht das wesenhaft Gute vermöge der freien Einwirkung seines unendlich gütigen Willens ihm zur Aneignung mittheilt, so kann in dem geschaffenen Willen keine Bewegung der Liebe seyn, wenn er nicht zuerst zur Liebe entzündet wird durch die Liebe des Schöpfers. Denn wie Eisen oder Holz nicht brennen können, ohne vom Feuer entzündet zu werden, so kann auch der geschaffene Wille nicht in Liebe wirken, ohne von der göttlichen Liebe entzündet zu seyn, wie auch nach dem Zeugniß

1) Dialog. p. 122—24.

des Johannes die Liebe darin besteht, daß Gott uns zuerst geliebt." Aus dieser göttlichen Liebe entwickelt sich dann die Gegenliebe, und zwar in immer steigendem Maaße, bis zur Vollendung des seligen Lebens, welches besteht „in einem steten und unendlichen Einströmen der göttlichen Güte und in einem steten und ewigen Zurückströmen des geschaffenen Willens zu Gott in der Fülle der Liebe."

Viertes Hauptstück.

Das selbstgemachte und das wahre Christenthum.

Mit dem Pelagianismus und Semipelagianismus, der so vielfach in die scholastischen Systeme übergegangen war, stand das Mönchswesen, besonders in seiner spätern Ausbildung, in genauem innerem Zusammenhang. Beide stützten sich auf den Grundsatz der Verdienstlichkeit menschlicher Leistungen vor Gott, auf das feiner oder gröber aufgefaßte Princip der Werkheiligkeit und der Selbstgerechtigkeit, und wenn der Pelagianismus von den Christen überhaupt lehrte, daß sie sich ihre Seligkeit durch sittliche Würdigkeit und Tugendübung von der göttlichen Gerechtigkeit zu verdienen hätten, so ging das pelagianisirende Mönchthum nur noch einen Schritt weiter, indem es überzeugt war, durch strengere Tugendübung und besondere Verpflichtung darauf einen höheren Grad der Heiligkeit und des seligmachenden Verdienstes zu erwerben, ja möglicherweise einen Ueberschuß an Verdienst, der auch noch andern zu gute kommen könnte, zu erringen. Indeß herrschte diese Denkweise, die wieder wesentlich mit der gesetzlichen Richtung des Mittelalters überhaupt zusammenhing, nicht bei allen Mönchsorden und nicht bei allen Individuen, die einem Orden angehörten, auf gleichmäßige Weise; wir finden auch im Bereiche des Mönchsthums eine tiefere, reiner christliche Auffassung des Verhältnisses. Namentlich scheint hier ein ziemlich durchgreifender Unterschied, ja Gegensatz statt gefunden zu haben zwischen den Dominikanern und Augustinern. Der Dominikaner-Orden war im entschiedensten Widerspruch mit der im 12ten Jahrhunderte herrschenden Ketzerei entstanden; er hatte sich deren Bekämpfung und Ver-

tilgung zum Hauptzweck gesetzt; nun aber repräsentirten die häretischen Parteien der damaligen und nächstfolgenden Zeit überwiegend das Princip der religiösen Innerlichkeit und einer mehr evangelischen Gesinnung, also mußte der Dominikaner-Orden je länger desto mehr dem in der römischen Kirche herrschenden Princip der Aeußerlichkeit und Gesetzlichkeit verfallen. Diese Stellung sehen wir denn auch die Dominikaner besonders im Laufe des 15ten Jahrhunderts einnehmen und die einzelnen ehrenwerthen Ausnahmen von Prediger-Mönchen, namentlich der tieferen Mystik ergebenen wie z. B. Taulers, kommen gegen den ganzen Ordensgeist wenig in Betracht: im Allgemeinen herrscht bei ihnen eine schroffe Abgeschlossenheit gegen alle Entwickelung, ein starres Festhalten an den überlieferten Lehrformen und an dem äußerlichen Kirchenthume, und, im Besitze der einflußreichsten Stellen in der Kirche und auf Universitäten, im Besitze vor allem der Inquisition, machen sie diese ihre Richtung mit furchtbarer Gewaltthätigkeit gegen Andersdenkende, besonders gegen die Vertreter des Neuen geltend. Ueberall, wo sich etwas Lebendigeres, Freieres, Höheres regt, wie z. B. bei Joh. von Wesel, Reuchlin, später bei Luther selbst, sehen wir die Dominikaner am eifrigsten dagegen geschäftig. Einzelne Orte aber waren vorzugsweise Sitze des Dominikaner-Geistes, wie in Deutschland namentlich Köln, welches dadurch zu einer Burg des Obscurantismus gegen alle Versuche des Fortschrittes wurde. Dagegen finden wir im Augustiner-Orden und in dem ihm verwandten kanonischen Leben eine tiefere und mehr innerliche Frömmigkeit, durchdrungen von dem Geiste ihres verehrten und fleißiger gelesenen Schutzheiligen, jenes gewaltigen Vertreters der Gnadenlehre, des Glaubensprincips und der daraus fließenden Innerlichkeit des christlichen Lebens gegen alle und jede äußere Werkheiligkeit. Minder verflochten in die Interessen des herrschenden Kirchenthums, lebten sie vorzugsweise der stilleren Betrachtung und dem Geschäfte der eigenen Heiligung und pflegten gleichsam traditionsweise einen milderen und innigeren christlichen Sinn. Zeugniß dessen sind der Kanoniker Thomas von Kempen und die beiden berühmten Augustiner Staupitz und Luther. Namentlich geht aus den Briefen Luthers in der vorreformatorischen Periode seines Lebens, welche das tiefste religiöse Bedürfniß und den innerlichsten evangelischen Geist athmen, hervor, daß er in dieser Beziehung nicht wenige Gleichgesinnte innerhalb seines Ordens in verschiedenen Gegenden von Deutschland hatte. Dieser Richtung nun, die auch in den Niederlanden verbreitet war und hier namentlich die Grundlage bildete zu der freieren Genossenschaft der

Brüder vom gemeinsamen Leben, war auch Johann von Goch zugethan. Er war Vorsteher der Canonissinnen des heiligen Augustin zu Mecheln, also insofern mit dem Augustiner-Orden verbunden; aber dabei urtheilte er mit dem freiesten Geist über den Werth des Mönchslebens, seiner Gelübde und Uebungen; und daher sehen wir auch bei ihm jenen feindseligen Gegensatz der Orden und ihrer Denkweisen sich wiederholen. Er hatte vielfach, namentlich in der besondern Schrift, die über diesen Gegenstand handelte, das Princip der evangelischen Freiheit vertheidigt. Dagegen war ein uns unbekannter Dominikaner aufgetreten; und wider diesen richtete Goch, wie schon bemerkt, ein besonderes Apologetisches Sendschreiben[1]). Aber auch schon in

1) Diese *Epistola Apologetica*, declarans, quid de Scholasticorum scriptis et religiosorum votis et obligationibus sit censendum et tenendum ist abgedruckt in *Walch* Monim. med. aev. vol. II. fasc. 1. p. 1—24. Veranlassung dazu gab ein uns unbekannter (Walch Vorrede p. XVIII.) Prediger-Mönch, der gegen die Freiheit der christlichen Religion und wahrscheinlich auch insbesondere gegen Goch, sey es nun mit Beziehung auf dessen Tractat über die vier Irrthümer, oder auf das Werk über die christliche Freiheit, oder auf beide (Walch a. a. O. p. XIX.) geschrieben hatte. Das Sendschreiben, über dessen Literarisches wir später sprechen werden, ist wahrscheinlich die am spätesten abgefaßte Schrift Gochs; es stützt sich ganz auf die früheren, enthält im Wesentlichen nichts Neues und liefert nur einen Beweis, daß Goch seinen Ueberzeugungen bis zum Schlusse des Lebens getreu blieb. Da es nichts Eigenthümliches zur Kenntniß Gochs liefert, so kann hier eine kurze Angabe des Inhaltes mit wenigen Auszügen genügen. Das Ganze, nur 24 Seiten befassend, zerfällt in zwei Theile: der erste S. 1—14 handelt von der Erkenntnißquelle des wahren christlichen Glaubens, der Schrift, und deren Verhältniß zu den Aussprüchen späterer Lehrer; der zweite S. 14—24 von dem Princip der christlichen Freiheit. Der erste Theil bestreitet in der Weise, die wir an Goch schon kennen, die Autorität der Theologen und Philosophen, insofern sie eine selbständige Geltung haben sollten, begründet das alleinige Ansehen der kanonischen Wahrheit, und macht deren innere Uebereinstimmung in Beziehung auf einzelne biblische Schriftsteller anschaulich; besonders stark wird Aristoteles sammt seinen Mitschuldigen (cum suis complicibus, p. 6.) und der heilige Thomas verworfen, von welchem letzteren es gleich zu Anfang heißt: „Wer ist doch dieser Thomas von Aquin, daß wir seinen, wenn auch auf philosophische Gründe gestützten, Schriften Glauben beimessen sollten im Widerspruch mit der kanonischen Wahrheit? Wird ihm nicht durch die ganze Kirche hin vielfach widersprochen? Werden nicht seine Schriften vielfältig von den berühmtesten und gleich hochgestellten Lehrern sowohl mit triftigen Gründen widerlegt, als auch bisweilen mit Unwillen verspottet? Denn manchen scheint es, dieselben wichen so sehr von der gesunden Lehre ab, daß sie sie nicht einmal einer gründlichen Widerlegung werth achten.“ Der zweite Theil zeigt nun, gestützt auf die Schrift, namentlich auf Paulus, aber auch auf Jacobus, dem Gegner, der sich wie alle Dominikaner durch Vertheidigung des Princips mönchischer Strenge und Gesetzlichkeit ausgezeichnet zu haben scheint, daß das evangelische Gesetz von Anbeginn an auf die Freiheit des Geistes gestellt gewesen und nie von jemanden auf die rechte Weise beobachtet worden sey, außer in Freiheit des Geistes. Alle Theologen, heißt es hier, die alten und neuen, stimmen darin

der Schrift von den vier Irrthümern spricht Goch in der letzten Abtheilung seine Grundsätze aus. Er bezeichnet nämlich[1]) als den vierten Grundirrthum die Meinung derjenigen, „welche zwar den zwiefachen Act des Glaubens, sowohl den des inneren Thuns als den des äußeren Wirkens zur Vollkommenheit des christlichen Lebens für erforderlich halten, aber dabei ohne Scheu behaupten, zur Vollbringung der vollkommneren Werke des evangelischen Gesetzes reiche die Freiheit des Geistes nach der in-

---

überein, daß die menschlichen Handlungen so viel Verdienst oder Schuld haben, als sie Freiwilliges haben; so daß nichts gut oder böse geachtet wird, es werde denn als ein Freies erfunden. Mag sich also einer durch tausend Gelübde zum Guten verpflichten, aus der Verpflichtung selbst geht kein Verdienst hervor, wenn er nicht das Gute, wozu er sich verpflichtet, in Freiheit des Geistes wirkt. Daß das evangelische Gesetz nur in Freiheit recht beobachtet werden kann, folgt auch daraus (Epist. apolog. p. 19. 20.), daß es ein Gesetz der Liebe ist. Lieben kann niemand, als aus Freiheit des Willens. Zur Liebe kann niemand gezwungen werden. Zur Enthaltsamkeit, zur Entsagung des Eigenthums, zum Gehorsam kann man einen zwingen, aber nicht zur Liebe. Die Liebe entspringt aus dem Willen und aus der Gnade, welches die freiesten wirkenden Principien sind, so daß nicht anders als frei geschehen kann, was aus Liebe geschieht. Jeder aber muß lieben, der das evangelische Gesetz erfüllen soll. „Wie aber soll der Zwang der Verpflichtung in Freiheit umschlagen? Da nicht Schwarz durch Schwarz in Weiß, oder Kalt durch Kalt in Warm umgewandelt werden kann, sondern wie das Schwarze die Schwärze abthun muß, um weiß zu werden, so muß die Nöthigung von den Werken der Tugend abgethan werden, wenn sie zu den Werken der Kinder Gottes, die aus Freiheit geschehen, gerechnet werden sollen." (Epist. apolog. p. 21.) Die Werke des Glaubens sind nicht alle und jede gute Werke, sondern allein die, welche aus Liebe geschehen, denn nur in diesen zeigt sich der Glaube lebendig. Es könnte einer hundert Jahre lang Werke der Enthaltsamkeit üben vermöge eines Gelübdes, nicht aber aus Liebe, um Gott näher zu kommen, und es würde sich darin weder sein Glaube lebendig zeigen, noch vollenden, vielmehr würde derselbe für todt und unwirksam geachtet werden müssen. (Epist. apolog. p. 22.) Abraham gefiel Gott nicht, weil er äußerlich seinen Sohn darbringen wollte, sondern weil er, dem göttlichen Befehle gehorsam, sich dem göttlichen Willen in allem gleichförmig machte. Denn da der göttliche Wille Maaß und Regel alles Guten im geschaffenen Willen ist, so wird alle Güte des geschaffenen Willens daraus erkannt, in wiefern er mit dem göttlichen Willen übereinstimmt. (Ebendas. S. 23.) Der Gehorsam ist nicht die Thätigkeit des Willens, vermöge deren er den übrigen Kräften der Seele und den Gliedern des Körpers gebietet, sondern die Thätigkeit, die der Wille aus Anregung der Gnade aus sich selbst hervorbringt, und vermöge deren er sich sowohl in Betreff des Gewollten, als in Betreff der Art des Wollens, durch freie Liebe ganz in das, was Gott gefällt, auflößt. Wer nur äußerlich thut, was geboten wird, ohne innere Zustimmung des Willens, der scheint zu gehorchen, aber er wirkt nicht in der That das Werk des Gehorsams; dieses beruht ganz auf dem freien Eingehen des Willens; wer wider Willen das Gebotene thut, stellt ein Bild der Tugend dar, aber nicht die Tugend selbst. (Epist. apolog. p. 23. 24.) Aus allem aber geht hervor, daß unter dem evangelischen Gesetze nichts Gottgefälliges geschehen kann, außer vermöge der Freiheit der Liebe, zu der uns Christus befreit hat. (Ebendas. S. 24.)

1) Dialog. p. 109.

neren Bewegung des Glaubens nicht zu, sondern es sey hierzu auch die Verpflichtung des Gelübdes unumgänglich nothwendig; so daß sie, die evangelische Freiheit auf die Dienstbarkeit der Verpflichtung zurückführend, nicht weit von dem pharisäischen Aberglauben entfernt sind." Und fügt dann hinzu: „Dieß ist der Irrthum unserer Zeit, der sich mit der pelagianischen Irrlehre in vielem verwandt zeigt. Denn diese hat unsinniger Weise behauptet, die Gnade sey zu den Tugendwerken des ewigen Lebens nicht nöthig, sondern das natürliche Willensvermögen allein sey hierzu genügend; jener Irrthum aber, wenn wir ihn genau ins Auge fassen, obwohl er die Nothwendigkeit der Gnade zu solchen Werken bekennt, ist dennoch auch in der Meinung begriffen, daß die Gnade an und für sich dazu nicht hinreichend sey. Denn die Behauptung, daß ohne die Verpflichtung des Gelübdes die evangelischen Rathschläge in ihrer höchsten Vollendung nicht beobachtet werden können, fällt doch wesentlich zusammen mit der andern, daß die Gnade des evangelischen Gesetzes dazu an und für sich nicht hinreicht." In diesen wenigen Worten ist der Zusammenhang des Mönchsthums und des ganzen kirchlichen Gelübde- und Verpflichtungswesens mit dem Princip des Pelagianismus treffend aufgezeigt; ebenso treffend ist aber auch, was Goch ausführlicher gegen diesen vierten Grundirrthum ausspricht, und hier ist es besonders, wo er seine dialectische Kunst, die auch sonst nicht gering ist, mit vieler Virtuosität entwickelt.

Da Goch auch hierbei vorzugsweise den Hauptrepräsentanten der mittelalterlichen Theologie, Thomas von Aquino, im Auge hat, so ist es auch hier erforderlich, in Kürze zusammenzufassen, was dieser über das Gelübde, die eigentliche Grundlage des Mönchthums, lehrt[1]). Er bezeichnet das Gelübde als eine solche Art des Versprechens, vermöge dessen jemand, der dazu durch sein Alter und sonstiges Verhältniß fähig ist, Gott etwas ausgezeichnet Gutes[2]), welches ganz in seinen Willen gestellt ist, zu leisten aus freiem Triebe zusagt. Das Gelübde ist nach Thomas ein gottesdienstlicher Act[3]), dem die höchste Verpflichtungskraft einwohnt, sowohl wegen des der göttlichen Majestät gegebenen Versprechens, als wegen des nicht geringen Nutzens, den es bringt, denn es bewirkt, daß gewisse gute Werke eine höhere Bedeutung und ein größeres Verdienst bei Gott erhalten, als sie

1) Thomas handelt über diesen Gegenstand in der Summa Theol. Sec. sec. Quaest. LXXXVIII in 12 Artikeln.

2) aliquod excellens bonum.

3) latriae actus.

sonst haben würden. Zur Vollständigkeit des Gelübdes gehört dreierlei: die Ueberlegung, der Vorsatz des Willens, und das wirkliche Versprechen, in welchem sich das Gelübde vollendet; in der Natur des Gelübdes aber liegt es, daß es sich immer auf ein besonderes höheres Gute [1]) beziehe, als dasjenige Gute ist, welches im Allgemeinen zur Nothwendigkeit des Heiles gehört. Jedes Gelübde geht in höchster Instanz auf Gott und ist eine Bestimmung über solche Dinge, die man zur Ehre und im Gehorsam Gottes verrichten will, und insofern ist es ein gottesdienstlicher oder religiöser Act; und dieß gilt auch von den Gelübden, die man zunächst den Heiligen oder den kirchlichen Vorgesetzten thut, denn immer gelobt doch auch hierbei der Mensch Gott, er wolle das erfüllen, was er den Heiligen oder Prälaten gelobt hat. Insofern aber das Gelübde eine gottesdienstliche Handlung ist, ist das, was vermöge eines Gelübdes verrichtet wird, löblicher und verdienstlicher [2]), als das, was ohne Gelübde verrichtet wird [3]). Zwar könnte es scheinen, sagt Thomas, es sey das Umgekehrte der Fall, weil, wer ohne Gelübde handelt, weniger einem Zwang unterworfen ist, weil das Gelobte oft mit niedergeschlagenem traurigem Gemüthe geübt wird, und weil das Gelübde keine besondere Kraft besitzt, den Willen zu befestigen. Aber genauer erwogen verhält es sich nicht so. Es zeigt sich vielmehr in dreifacher Beziehung als besser und verdienstlicher, ein Werk vermöge Gelübdes zu thun, als ohne Gelübde. Erstlich, weil das Gelübde eine gottesdienstliche Handlung ist; als solche steht es obenan unter den moralischen Tugenden; das Werk einer höheren Tugend ist aber immer besser und verdienstlicher, als das einer niedrigen; in diesem Sinne erhält das Fasten oder die Enthaltsamkeit einen höheren Werth durch Verbindung mit einem Gelübde, weil sie unter dieser Voraussetzung zum Dienste Gottes gehören und gleichsam Gott dargebrachte Opfer sind. Sodann, weil derjenige, der etwas gelobt und darum thut, sich Gott mehr unterwirft, als der, welcher dasselbe ohne Gelübde thut; denn er unterwirft sich Gott nicht bloß in Beziehung auf die Handlung, sondern auch in Beziehung auf die Freiheit zu derselben, weil es nun nicht in seiner Willkür steht, anders zu handeln. Endlich, weil durch das Gelübde der Wille unbeweglich im Guten befestigt wird; etwas aber aus einem im Guten befestigten Willen thun, gereicht zur Vollendung der Tugend, wie auch im entgegengesetzten

1) ein melius bonum, wie es Thomas wiederholt bezeichnet.
2) laudabilius et magis meritorium.
3) Dieß ist der Hauptfragepunct und diesen behandelt Thomas besonders im 4ten Artikel der 88sten Quaestio.

Fall das Sündigen aus verhärtetem Sinn eine schwerere Sünde ist.

Dieser ganzen Auffassung der Lehre vom Gelübde und der pelagianisirenden Denkweise, worauf sie nach seiner Ueberzeugung beruht, begegnet nun Goch in folgender dilemmatischen Schlußreihe[1]). Das Gelübde ist entweder ein Act der Natur, oder ein Act der Gnade. Ist es ein Act der Natur, bewirkt durch die natürliche Neigung des Willens zum Guten im Allgemeinen, so folgt, daß die Gnade an sich nicht zureicht zur vollen Beobachtung des evangelischen Gesetzes; denn wenn die Gnade an sich zureichte, so wäre nicht das Hinzukommen eines Actes der Natur erforderlich. Ist aber das Gelübde ein Act der Gnade, bewirkt durch eine Neigung des Willens zum Guten im engeren Sinne, insofern der Wille durch die Gnade dazu bewegt wird, so frägt sich wieder, ob diese Bewegung der Gnade nothwendig erfordert werde zur Vollständigkeit des Gelübdes oder nicht? Wird dieselbe nicht nothwendig erfordert, so ergibt sich wieder der Schluß, daß das Gelübde ein wahres und vollständiges seyn kann ohne die Gnade und so fällt man wieder in den oben bezeichneten Irrthum zurück; wird dagegen die Gnade nothwendig zum Gelübde erfordert, so ist eben damit zugestanden, daß ein Gelübde, ohne die Bewegung der Gnade abgelegt, kein wahres und vollständiges sey. Ist es aber kein wahres, so ist es auch nicht verbindend; ist es nicht verbindlich, so kann auch der Gelobende zur Beobachtung desselben nicht angehalten werden. Und doch wird jeder Religiose (Mönch) zur Beobachtung seines Gelübdes von der Kirche angehalten, und zugleich ist klar, daß viele keineswegs durch die Bewegung der Gnade zu ihrem Gelübde und Orden bestimmt werden, sondern durch nichtswürdige Gründe, deren Gelübde aber dennoch von der Kirche als ächt und gültig anerkannt wird, insofern die Kirche sie nur einer strengeren Disciplin und etwa der Buße in einem andern Kloster unterwirft. So ist also einleuchtend, daß [im Sinne der bestrittenen Gegner] zur Wahrheit und Vollständigkeit eines Gelübdes die Bewegung der Gnade nicht nothwendig erfordert wird. Gesetzt aber auch, was die Gegner als ihre Lehre aussprechen, die Gnade sey zur Wahrheit des Gelübdes nothwendig, und der Wille des Gelobenden werde durch diese Gnade im Guten befestigt, wie der Urheber dieser ganzen Irrlehre[2]) offenbar behauptet, so erhebt

1) Dialog. p. 110—113.

2) Insofern Thomas überhaupt lehrt, daß nichts Gutes von den Menschen geschehe, auch das von der menschlichen Freiheit ausgehende nicht, ohne Anregung und Mitwirkung der göttlichen Gnade (s. Summa Theol.

sich eine weitere Frage, nämlich diese: da sich die Gnade verhält zum Willen, wie das Licht zum erleuchteten Gegenstande, und darum die Gnade in dem Willen etwas setzen muß, wie das Licht etwas setzt im erleuchteten Gegenstande; da ferner dieses von der Gnade Gesetzte nichts anderes ist, als eine gewisse Gleichförmigkeit des menschlichen Willens mit dem göttlichen; da endlich diese Gleichförmigkeit durch die Zunahme der Gnade täglich wächst, bis die Empfänglichkeit des Willens aufs höchste gesteigert ist, wo denn die Seele würdig ist, jenes Wort der Wahrheit zu vernehmen: gehe ein zu deines Herrn Freude, weil sie den höchsten Gipfel der Liebe erreicht hat und ganz in den geliebten Gegenstand, nämlich Gott, umgewandelt ist; da sich dieß alles so verhält, wie kann doch die Gnade, auch durch ein aus ihr hervorgegangenes Gelübde, mehr setzen in dem Willen eines Gelobenden, als sie setzt in dem Willen dessen, der sich ohne Gelübde vermöge der evangelischen Freiheit darbringt, um nach der Vollkommenheit des Evangeliums alle Tage seines Lebens dem Herrn zu dienen? Dagegen werden die Widersacher antworten, das Gelübde setze im Willen des Gelobenden eine Festigkeit im Guten, wie sie im Willen des nicht Gelobenden nicht sey, indem sie sich auf ihren Lehrer [1]) berufen, welcher sagt: Der Wille des Gelobenden wird durch das Gelübde befestigt im Guten und gewinnt eine gewisse Aehnlichkeit mit der Befestigung der Seligen. Von der Unhaltbarkeit dieser Behauptung können wir uns jedoch sehr bestimmt überzeugen [2]). Fände eine solche besondere Befestigung wirklich statt, so müßte sie seyn die Befestigung entweder der zum Heile bestimmten [Prädestinirten], oder der Geheiligten, oder der Seligen, denn eine andere gibt es nicht. Aber erstlich, die Befestigung der Prädestinirten tritt hier nicht ein: denn diese schließt,

---

P. II, 1. Quaest. 109, wo es unter anderm heißt: Liberum arbitrium ad Deum converti non potest, nisi Deo ipsum ad se convertente ... nihil homo potest facere nisi a Deo moveatur; et ideo, cum dicitur homo facere, quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis, secundum quod est motus a Deo), muß er nothwendig auch behaupten, daß das höhere Gute, welches vermöge eines Gelübdes vollbracht wird, obgleich von dem freien Willen ausgehend (dicitur enim aliquis proprio voto facere, quae *voluntarie* facit. Sec. sec. Quaest. LXXXVIII. Art. 1.), doch zugleich eine Wirkung der Gnade sey, welche den Willen in diesem höheren Guten stärkt und befestigt.

1) Thomas von Aquino, der auch hier gemeint ist, sagt in seiner Summa Sec. sec. Quaest. LXXXVIII. Art. 4: Ad primum ergo dicendum, quod sicut non posse peccare non diminuit libertatem: ita etiam necessitas firmatae voluntatis in bonum non diminuit libertatem, ut patet in Deo et in beatis. Et *talis est necessitas voti, similitudinem quandam habens cum confirmatione beatorum.*

2) Dialog. p. 114—124.

wenn auch nicht die Möglichkeit des Sündigens, doch die Möglichkeit eines entscheidenden Abfalles und letztlichen Beharrens in der Sünde aus, weil die Endabsicht Gottes ihres Zieles nicht verfehlen kann; durch das Gelübde dagegen wird eine solche Befestigung nicht ertheilt, vielmehr haben die ausgezeichnetsten Lehrer offen behauptet, daß viele Religiosen der Verdammung unterliegen werden, und kein verständiger Mensch wird wagen, allen Mönchen die Seligkeit zuzusprechen. Ebenso wenig können wir ferner den Gelobenden die Befestigung der Geheiligten beilegen: denn diese setzt eine untrennbare Einigung des Willens mit dem göttlichen vermöge der steten Gegenwart der göttlichen Gnade voraus, solches geschieht aber nicht durch das Gelübde, denn die Mönche können gar wohl von der Tugend abfallen und in die tiefsten Laster versinken, was nicht Noth thut zu beweisen, weil das Leben vieler augenscheinlich so verrucht ist, daß man im Sprichwort sagt: was ein Mönch zu thun wagt, würde der Teufel sich schämen zu denken. Am allerwenigsten aber zeigt sich endlich bei den Gelobenden die Befestigung der Seligen: denn in diesem Zustande tritt die Unmöglichkeit des Bösen ein, wegen der Gegenwart des höchsten Gutes und einer solchen Durchdringung des Willens von demselben, daß er davon gar nicht abwendig gemacht werden kann; so etwas wird aber niemand von den Mönchen aussagen wollen, die täglich und vielfach sündigen, und sich oft mehr an den schändlichsten Umarmungen, als an geistlichen Genüssen und göttlicher Süßigkeit erfreuen, was so offenbar ist, daß es keines Beweises bedarf. Somit ist klar, daß das Gelübde keine besondere Befestigung im Guten gewährt, die nicht ohne Gelübde auch dem zu Theil würde, der sich aus freier Bewegung der Gnade täglich Gott zum Dienste weiht; ja, was noch mehr ist, daß das Gelübde zum Fortschritt im Guten im Allgemeinen schlechthin nichts beiträgt, sondern etwa nur in besondern Fällen, wie z. B. Ketten und Banden manchem Schwachen dienlich seyn können.

Wenn auf diese Beweisführung die Seele, von einem andern Ausspruche des Thomas[1]) ausgehend, noch entgegnet, daß dem Menschen durch den Zwang des Gelübdes das Gute doch erleichtert werden könne, wie z. B. auch das jüdische Volk durch Drohung und Schrecken zur Erfüllung des Gesetzes getrieben worden, während es bei voller Freiheit schwerer sey, im Guten zu beharren; so antwortet darauf der Geist mit dem vollsten Rechte, daß das eben nicht das wahrhaft Gute sey, was

1) In der Summa contra gentiles.

auf solche Weise zu Stande komme[1]), weil dieses nur aus der Freiheit hervorgehen, die Freiheit aber nur durch die Liebe ihre Richtung erhalten könne. „Es ist klar[2]), daß die, welche getrieben werden müssen, das Gute selbst, zu dem sie sich verpflichtet, nicht lieben, weil nur das vorzugsweise freiwillig ist, was aus Liebe geschieht." Dadurch aber kann der Mensch auf keine Weise Gott ähnlicher werden, „denn da Gott nichts aus äußerer Nöthigung, sondern alles nur aus freier Willensentscheidung thut, das vernünftige Geschöpf aber sich vor allen andern Geschöpfen dadurch auszeichnet, daß sein Thun nicht der Nothwendigkeit unterliegt, so leuchtet ein, daß das menschliche Handeln desto gottähnlicher ist, je mehr es aus der Freiheit hervorgeht ... Ja selbst die Gnade hebt die natürliche Freiheit des Willens nicht auf, sondern vollendet sie und lößt sie durch die Liebe in eine höhere Freiheit auf. Denn in dem Maaße als diejenige Liebe, welche durch die Gnade in den Willen sich ergießt, höher und kräftiger ist, als die Liebe, die der Natur entstammt, in demselben Maaße ist auch die Freiheit, die aus der Gnade kommt, höher als die der Natur, weil immer das am freiesten ist, was aus der Liebe fließt."

Hiermit wären zwar die Gegner im Wesentlichen widerlegt, allein weil es Goch in diesem Puncte mit dem Grundirrthume seiner Zeit zu thun hat, so verfolgt er denselben in alle seine Wurzeln und Verzweigungen, und da er bei dieser Gelegenheit noch manches auch reformatorisch Wichtige sagt, so gehen wir noch etwas weiter mit ihm. Die Seele erhebt später[3]) den Einwurf, daß doch auch in Beziehung auf das Leben in der christlichen Religion überhaupt ein verpflichtendes Gelübde statt finde in der Taufe, und die Kirche, die sich dieses Gelübde ablegen lasse, auch jeden zur Erfüllung desselben anhalte. Hierauf entgegnet der Geist[4]), indem er den Unterschied zwischen dem Versprechen in der Taufe und dem Mönchsgelübde bemerklich macht. Das Gelübde des Glaubens ist bei dem Täufling zum Heile wesentlich, wie auch in seinem Leben die Beobachtung der Gebote. Christus fordert, daß wir ihn bekennen sollen vor den Menschen, und der Apostel bezeichnet als einen Bestandtheil des beseligenden Glaubens nicht allein die Zustimmung des Herzens, sondern auch das Bekenntniß des Mundes. Was aber als nothwendig verlangt wird, dazu wird durch die Gnade des Gesetzgebers auch das Vermögen verliehen. Daher kommt es, daß die

1) Dialog. p. 118—122. 2) Dialog. p. 120 und 121.
3) Dialog. p. 152. 4) Dialog. p. 153 sqq.

Freiheit des Willens, wie sie nicht vermindert wird durch die Verpflichtung auf das evangelische Gesetz, so auch keine Minderung erleidet durch das Gelübde des Glaubens, welches ein durchaus freiwilliges seyn soll. Zugleich ist das Gelübde des Glaubens in der Taufe die Befestigung der innerlichen Gemeinschaft und Freundschaft des Getauften mit der Kirche; denn ein besseres Zeichen unverletzlich heiliger Verbindung gibt es nicht, als ein solches unwiderrufliches Gelübde, den Glauben zu halten. Auch gehört dasselbe zum Wesen des Sacramentes [1]): denn die Sacramente sind unterscheidende Zeichen, durch welche nicht allein im verborgenen Urtheile Gottes, sondern auch im offenbaren Urtheile der Kirche die Gläubigen von den Ungläubigen gesondert werden; hierzu ist eine innere Disposition für die Aufnahme der Gnade, so wie eine Bekenntniß und eine Bethätigung des Willens erforderlich, und zwar bei der Taufe in noch höherem Maaße, als bei den übrigen Sacramenten, weil sie dasjenige unter den Sacramenten ist, durch welches der Täufling der Kirche erst einverleibt wird. Alles dieses nun, was das Taufgelübde als heilsam und nothwendig erscheinen läßt, ist auf das Mönchsgelübde nicht anwendbar; es ist also einleuchtend, daß beide wesentlich verschieden sind. Und wenn mit dem Taufgelübde eine Verheißung verbunden ist, insofern denen, die Christum aufnehmen, die Macht gegeben wird, Kinder Gottes zu werden, so ist nicht einzusehen, welche Verheißung höherer Vollkommenheit etwa mit dem Mönchsgelübde verknüpft seyn sollte. Denn wenn dasselbe eine Vollkommenheit ertheilte, so könnte diese nur darin bestehen, den menschlichen Willen übereinstimmender mit dem göttlichen zu machen, als worin die ganze höhere Vollkommenheit der Seele besteht. Daß dieß aber nicht der Fall sey, ist schon gezeigt. Ferner unterscheidet der Geist [2]) bei dem Gelübde zweierlei, die Darbringung und die Verpflichtung (oblatio et obligatio) des Willens zum Guten. Die Darbringung des Willens besteht darin, daß der durch die Gnade gebildete Wille sich durch freie Wahl zur Vollbringung tugendhafter Handlungen hergibt und ist nicht wesentlich verschieden von dem Wollen (volitio) des Guten selbst. Eine solche Darbringung aber, wie sie immer von der Anregung der Gnade ausgeht, so findet sie auch in jedem Willen statt, der durch die Gnade gebildet ist; sie ist also nicht etwa speciell im Willen bloß des Gelobenden, sondern allgemein in jedem wahrhaft tugendhaften Willen. Die Verpflichtung des Willens aber besteht darin,

1) Dialog. p. 156.
2) Dialog. c. 13. p. 159—161.

daß derselbe aus freier Wahl durch ein Versprechen oder Gelübde sich verbindlich macht, dieß oder jenes zu thun. Hierbei, weil eine solche Verpflichtung ebenso gut übernommen werden kann von einem Sünder, wie von einem Tugendhaften, findet eine Anregung der Gnade nicht statt, sondern bloß eine Willens- und Verstandes-Entscheidung; und darum setzt dieselbe keine höhere Vollkommenheit in dem Willen des sich Verpflichtenden, weil dieß allein vor das Forum der Kirche gehört, die nur über das zu Tage Liegende urtheilt [1]).

Alles Bisherige spricht wesentlich gegen das Gelübde, denn nach allen Beziehungen wird anschaulich gemacht, daß dasselbe zur Vollkommenheit des christlichen Lebens nicht nothwendig sey, daß es zu dem wahrhaft und allgemein Guten kein integrirendes Moment hinzubringe; insofern nun aber die gesammte christliche Weltanschauung und sittliche Beurtheilung des Mittelalters auf der Voraussetzung von einer höheren Vollkommenheit des Mönchslebens, von einer eigenthümlichen Erhabenheit der mönchischen Tugend ruhte, und das Mönchsleben seine letzte bindende Grundlage in dem Gelübde und dessen Bedeutung hatte, war diese Polemik von großer, tiefgreifender Bedeutung. Indeß konnte es scheinen, als ob sich Goch durch diese Polemik in Widerspruch mit sich selbst und mit der Kirche verwickle: mit sich selbst, weil er einer klösterlichen Anstalt vorstand; mit der Kirche, weil sie Mönchthum und Gelübde angeordnet hatte oder doch billigte. Er mußte also der ganzen Institution, obwohl er deren Nothwendigkeit leugnete, doch wenigstens etwas relativ Gutes oder Nützliches zuerkennen. Er mußte zeigen, daß er nicht das Mönchthum schlechthin, sondern nur das Irrthümliche, Abergläubische, Verderbliche des Mönchthums bekämpfe. Und dieß thut Goch auch, indem er sich namentlich über das Verhältniß des Mönchthums und des Gelübdes zur Kirche, und über deren Verhalten in manchen äußerlichen Anordnungen auf eine höchst merkwürdige Art äußert. „Die Kirche," sagt er [2]), „ist die Mutter der Gläubigen. In den Müttern ist aber oft mehr Liebe, als Verstand [3]). Daher ist in manchen Handlungen der Kirche mehr Eifer der Frömmigkeit wahrzunehmen, als Licht der Unterscheidung. Und so geschieht es, daß die streitende Kirche, eben darum, weil sie die streitende ist, obwohl sie bisweilen

---

1) De occultis non judicat ecclesia.
2) Dialog. c. 14. p. 164 und 165.
3) In matribus autem plus solet abundare affectus, quam vigere intellectus.

irrt in der Einsicht, doch niemals irrt in der Liebe, weil sie alles, was sie zur Vervollkommnung ihrer Kinder anordnet, ohne Zweifel aus mütterlicher Liebe thut. Dieß gilt auch von dem Gelübde: denn obwohl dasselbe nicht geeignet ist, den Willen im Guten zu befestigen, so kann es doch Gelegenheit geben zum Guten. Denn, gleichwie viele Dinge verboten werden, nicht weil sie an sich böse sind, sondern weil sie Veranlassung zum Bösen geben können, so werden auch viele Dinge angeordnet, nicht weil sie an sich gut sind, sondern weil sie manchem Gelegenheit zu etwas Besserem geben können. So ist das Schweigen der Mönche nicht an sich etwas Gutes oder das Bessere; vielmehr ist es besser, zur rechten Zeit und am rechten Orte gut und nützlich zu sprechen; aber doch kann das Schweigen zu manchem Guten Gelegenheit geben. Ganz in diesem Sinne ist auch das Gelübde von der Kirche angeordnet, nicht daß es an sich etwas besonders Gutes wäre [1]), sondern weil es für viele Schwache und Nachlässige eine Veranlassung werden kann zu etwas Besserem. Wie auch der Heiland sagt: „„Nöthige sie hereinzukommen, auf daß mein Haus voll werde;““ nicht damit sein Haus durch die Nöthigung unfreiwilligen Zwanges mit Guten angefüllt werde, sondern damit aus der Nöthigung etwas Gutes, das seiner Natur nach nur freiwillig seyn kann, hervorgehe.“ Dieß wird nun von Goch in folgenden Betrachtungen [2]) noch weiter ausgeführt. Der Wille, der sich einer fleischlichen Freiheit hingibt, muß bisweilen durch Zwang von den Werken des Fleisches zurückgehalten werden, indem man ihm die Gelegenheit entzieht. Dadurch wird zwar der Wille an sich nicht umgewandelt, aber er kann doch Anlaß zur Umkehr erhalten, wie z. B. der verlorene Sohn. Gleichwie nun Gott den in falscher Freiheit ausschweifenden Willen durch Unglück nicht sowohl zum Guten zwingen, als ihm vielmehr Veranlassung geben will, daß er sich frei dem Guten zuwende, so legt die Kirche den Mönchen die Verbindlichkeit des Gelübdes nicht sowohl deßhalb auf, damit sie zum Guten genöthigt würden, als vielmehr um dadurch das freiwillige Gute aus ihnen hervorzulocken. Damit soll nicht die Anordnung der Kirche herabgesetzt, sondern nur abergläubigem Irrthume gesteuert werden. Denn weil anderes den Kranken und anderes den Gesunden, anderes

1) Ja wer das Gute nur des Gelübdes wegen aus Furcht vor der Strafe und ohne Liebe thut, der sündigt vielmehr. Dialog. cap. 22. p. 229: Religiosus faciens actus voti sui, ad quos se obligavit ex timore poenae, transgressoribus oppositae, nullo eum adjuvante amore justitiae, peccat.

2) Dialog. cap. 15. p. 165—171.

den Schwachen und anderes den Starken dienlich ist, so hat die Mutter Kirche, die Bedürfnisse aller einzelnen in sich aufnehmend [1]), Sorge getragen, daß allen Förderung der Frömmigkeit werde, und in diesem Sinne hat sie das Gelübde für die Schwachen und Schwankenden angeordnet, die zur vollkommenen Beobachtung des evangelischen Gesetzes durch das Allgemeine der christlichen Religion nicht gebracht werden konnten, damit sie durch die äußere Verpflichtung sich gewöhnten, unter dem Joche der evangelischen Freiheit zu leben. Es ist also weit von der Wahrheit entfernt, wenn manche Mönche ihren Orden unverschämter Weise so erheben, daß sie zu ihrer eigenen Schande ihn einen Stand der Vollkommenheit nennen. Vielmehr gehören die Mönche zu denen, auf die sich das Wort des Erlösers anwenden läßt: „Nöthige sie hereinzukommen;" sie sind die Schweifenden und Unbeständigen [2]), die zwar einen guten Willen haben, aber durch die Unbeständigkeit ihrer Neigungen hierhin und dahin getrieben werden, die ohne eine äußere Zügelung weder in dem Guten, das sie haben, zu beharren, noch zum Besseren fortzuschreiten vermögen. Solchen wird das Ordensgelübde mit Nutzen auferlegt, weil sie nur auf diese Weise vom Verbotenen zurückgehalten werden können.

Also nicht die Vollkommenen sind die Mönche, wie es im Sinne des ganzen Mittelalters lag, denn die wahre Vollkommenheit und das wahrhaft Gute ruht nur auf der aus der Liebe entsprungenen Freiheit, sondern vielmehr die Unvollkommenen, Schwachen, Unbeständigen, die eines äußeren Antriebes, einer Nöthigung zum Guten bedürfen; und die Kirche hat das zwingende Gelübde eingeführt, nicht als eine Ergänzung oder gar Vervollkommnung des evangelischen Gesetzes, das für sich schlechthin zureichend ist, sondern indem sie sich wie eine zärtliche Mutter zu den Schwachen herabließ. Dieß führt nun Goch auf die Unterscheidung zwischen der positiven Anordnung der Kirche und der göttlichen Anordnung in Betreff des evangelischen Lebens und in dieser Beziehung sagt er [3]): Die göttliche Anordnung ist vollkommen hinreichend zur reinsten und vollständigsten Beobachtung des evangelischen Gesetzes, und bedarf keiner weiteren Zuthat. Die der göttlichen Anordnung hinzugefügten positiven Bestimmungen der Kirche sind daher weiter nichts, als gewisse äußere ehrbare Gebräuche, eingeführt, um eine höhere Ehrfurcht zu bewirken in der Theilnahme an den Sacramenten

1) singulorum necessitates in se transformans.
2) vagi et inconstantes.
3) Dialog. cap. 17. p. 177—182.

oder überhaupt in der Behandlung derselben, wie das Fasten vor dem Genuß des Abendmahls, die Trauung im Angesichte der Gemeinde und dergleichen, was nicht zur Wahrheit, sondern nur zur Würde des Sacraments beiträgt. Hierher gehört auch das Gelübde, und daher erstreckt es sich nicht auf das Innerliche, sondern ist eine wesentlich äußerliche Handlung, wie die andern kirchlichen Einrichtungen; es kann daher auch, weil das höhere Gute nur aus dem Innersten, nicht aus dem äußeren Werke kommt, nichts Gutes höherer Art im Willen bewirken. Nun geben die Thomisten auf der einen Seite zu, daß der Ausspruch und Befehl eines Prälaten sich nicht erstrecken kann auf die innere Bewegung des Willens, sondern nur auf die äußere Handlung; auf der andern Seite behaupten sie zugleich, daß der Papst von jedem feierlichen Gelübde dispensiren könne, woraus dann folgt, daß das Gelübde auch in ihrem Sinne unter die positiven äußeren Einrichtungen der Kirche zu rechnen sey. Wenn sie aber zugleich sagen, daß das Gelübde ein Verdienst begründen, daß aus ihm verdienstliche Tugendhandlungen hervorgehen könnten, so heißt das nichts anderes, als daß durch eine äußerliche Handlung Seligkeit verdient werden könne. Das ist aber eben die unsinnige Lehre des Pelagius, welcher behauptet, daß der Wille durch sein natürliches Vermögen zureiche, die ewige Seligkeit zu verdienen; und von dieser Lehre scheint der Irrthum der Thomisten nicht bloß in diesem Stück, sondern auch in vielen andern nicht weit entfernt zu seyn.

Dieß sind die verderblichen Grundrichtungen, welche Goch sowohl negativ, als durch Entgegensetzung der Wahrheit positiv bestreitet. Indeß war es natürlich, daß ihn diese Betrachtung, wie schon der letzte Abschnitt zeigt, auch auf eine Erörterung über den Begriff und das Wesen der Kirche führen mußte. Schon in Betreff des Gelübdes hatte er die Kirche als eine mehr liebevolle, denn verständige Mutter bezeichnet und einen Unterschied zwischen ihren Anordnungen und dem göttlichen Gesetze gemacht: er hatte mit einem Worte die Irrthumsfähigkeit der Kirche anerkannt. Dieß kann uns jetzt wie etwas Leichtes und Unscheinbares vorkommen, aber damals war es, wie auch die gewaltigen inneren Kämpfe des um mehr als ein halbes Jahrhundert späteren heldenkräftigen Luther beweisen, ein Satz von centnerschwerem Gewichte. Es war der schärfste Widerspruch gegen den Standpunct des ganzen Mittelalters, welches der Kirche eine gottgleiche Stellung und Autorität anwies, der stärkste Angriff auf den Mittelpunct des Katholicismus und der Hierarchie. Wir könnten daher wünschen, daß Goch ganz besonders diesen Frage-

punct weiter ausgeführt haben möchte; er thut dieß nicht, vielleicht weil ihm die Frage zu groß und die Beantwortung unter den gegebenen Verhältnissen zu bedenklich schien. Indeß sind uns auch schon seine Andeutungen als aufdämmernde Gedankenansätze von dem, was durch die Reformation zum vollen Bewußtseyn kam, sehr wichtig.

Goch geht auch hier nicht bloß negativ, sondern zugleich begründend und anerkennend zu Werke: er stellt nicht allein Sätze gegen die herrschende Lehre von der Kirche auf, sondern sucht in das Wesen der Kirche einzudringen, und die Bestimmungen über dieselbe aus allgemeinen Principien zu entwickeln. Zugleich leitet ihn dieß in naturgemäßem Zusammenhang auf Betrachtungen über die Hierarchie, das Priesterthum und den Episkopat; und so hätten wir das Hierhergehörige noch zusammenzufassen als

Fünftes Hauptstück.

Kirche. Priesterthum und Episkopat. Priesterthum und Mönchthum. Besitz und Entsagung.

Goch führt vor allen Dingen die Lehre von der Kirche auf jene letzten, einfachen Grundlagen zurück, die das Fundament wie seiner gesammten christlichen Ueberzeugung, so auch seiner Theologie sind. Die Liebe, aus der er alles ableitet, und die aus der Liebe von selbst hervorquellende Freiheit, sind ihm auch das bildende und ordnende Princip der Kirche. So wenig er ein unfreies Christenthum kennt, ebenso wenig kennt er eine unfreie Kirche. Wenn, wie er ausdrücklich sagt, das Christenthum die Religion der Freiheit und die Kirche die Erscheinung des Christenthums ist, so muß dasselbe Princip, welches im Christenthume herrscht, auch in der Kirche herrschen; und wenn in Christo, dem Haupte der Kirche, sich in der höchsten Liebe zugleich die vollkommenste Freiheit manifestirt hat, so muß derselbe Geist, der das Haupt erfüllt, auch den Leib und alle seine Glieder durchdringen. Das Letztere ist im Sinne und mit den Worten Gochs zuerst auszuführen. In der allgemeinen katholischen Kirche, sagt er [1]), muß die höchste Vollkommenheit wohnen, welche alle Vollkommenheit der selbstgemachten Religionsweisen [2]) übertrifft,

1) Dialog. cap. 19. p. 196 u. 197.
2) religionum facticiarum, wie sie in den Mönchsorden sind.

als eine Vollkommenheit der innerlichen Heiligung. Die katholische Kirche ist der mystische Leib Christi, wohl geordnet und vollkommen gefugt, und Christus ist das Haupt, allen Gliedern Geist und Bewegung mittheilend. Ein wohlgeordneter Körper aber bringt es mit sich, daß die Glieder sich gegenseitig auf die rechte Weise beigeordnet sind und dem Haupte gehörig untergeordnet. Ist nun die katholische Kirche der mystische Körper Christi, so muß sie ihrem Haupte Christus entsprechen. Sie würde aber zu Christo nicht im gehörigen Verhältnisse stehn, wenn nicht der menschliche Wille sowohl nach dem äußeren Acte der evangelischen Vollkommenheit, als nach der inneren Neigung dem göttlichen Willen in Christo gleichförmig würde. Denn das rechte Verhältniß liegt in der Angemessenheit des einen zu dem andern. Die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der Tugend liegt nicht in der Quantität, sondern in der Qualität. Das Größere ist hier ganz gleichbedeutend mit dem Besseren. Wenn also die katholische Kirche nicht die ganze Vollkommenheit besäße, harmonirend mit der Vollkommenheit ihres Hauptes Christus, so würde sie als Körper im Mißverhältniß stehen zu ihrem Haupte. Es ist nicht möglich, daß ein höchst vollkommenes Haupt einen mangelhaften und unvollkommenen Körper habe. Christus ist ein höchst vollkommenes Haupt; mithin muß in der katholischen Kirche die Fülle der Vollkommenheit seyn, vermöge deren der menschliche Wille, nach Maaßgabe des irdischen Zustandes, dem Willen Christi in allen Dingen gleichförmig wird. Daß aber dazu nicht eine äußerliche Verpflichtung und Werkthätigkeit gehöre, wie sie z. B. vermöge des Gelübdes von den Mönchen geübt wird, sondern daß hier alles beruhe auf dem Glauben, der in Liebe, also in der höchsten innerlichsten, geistgeborenen Freiheit thätig ist, dieß wird von Goch anderwärts vielfach ausgesprochen und aufs anschaulichste ausgeführt. Die Hauptbestimmung der Kirche liegt demnach in der Aneignung und Fortpflanzung des Geistes Christi, in der Verwirklichung des evangelischen Lebens. Das ihr gegebene evangelische Gesetz — und dieses ist eben das Gesetz der Liebe und der Freiheit — ist das Höchste, alles Beherrschende. Dieß ist die ursprüngliche göttliche Anordnung, die zur höchsten Vollkommenheit des Lebens, mithin auch zur Seligkeit vollständig hinreicht. Die Kirche hat auch noch positive Satzungen hinzugefügt; diese können aber demzufolge nur als ehrbare äußere Gebräuche angesehen werden, die zur Vollendung des evangelischen Gesetzes und zu dessen Vollbringung nicht wesentlich beitragen, sondern nur etwa dazu dienen, die Würde der kirch-

lichen Handlungen zu erhöhen [1]). Ja die kämpfende Kirche, die über Irrthum nicht erhaben ist, kann als eine mehr liebende denn verständige Mutter hierin wohl auch zu weit gehen; aber ihre wohlgemeinten Anordnungen werden doch immer, auch wenn sie nicht im Stande sind, das innerlich und wahrhaft Gute zu bewirken, vom Bösen zurückhalten und zum Besseren Anlaß geben [2]). In diesem Sinne kann sie auch manche „nöthigen hereinzukommen" durch Gelübde oder andere Verpflichtung, aber man wird in der Gemeinschaft der katholischen Kirche immer die, welche von selbst kommen, unterscheiden müssen von denen, die genöthigt werden; nur jene sind es, die, von der Gnade erregt, in Freiheit des Geistes zur evangelischen Vollkommenheit und ewigen Seligkeit hinstreben, während diese nur der Zwang der Verpflichtung und eine äußerlich zufällige Ursache dazu treibt [3]). An sich aber ist das Himmelreich nicht mit Widerstrebenden anzufüllen, sondern nur mit solchen, die in freier Zustimmung dem Rufe folgen, weil das wahrhaft Gute nur aus der Liebe, also auch nur aus der Freiheit hervorgehen kann, denn die Liebe ist stets das allerfreieste [4]).

Indem Goch Christum als Haupt und Vorbild an die Spitze der Kirche stellt, als die höchste Würde Christi aber die priesterliche betrachtet, erkennt er den priesterlichen Stand in der Kirche als den höchsten an, und zwar in der Weise, daß derselbe auch von dem bischöflichen Stande in keiner Weise übertroffen werde. Dieß ist ein höchst wichtiges Moment. Die apostolische Zeit, zum wenigsten in ihrem ersten Stadium, kannte keinen Unterschied zwischen Presbyter und Bischof; die Entstehung des Episkopats war der erste unermeßlich folgenreiche Schritt zur Entwickelung der Hierarchie. Dieser Schritt mußte gethan werden und aus ihm entwickelte sich mit unwiderstehlicher Macht durch die hierarchische Aristokratie hindurch die Monarchie des Papstthums. Das Papstthum hatte seine Bestimmung in der abendländischen Völkerfamilie erfüllt; die Zeit war angebrochen, daß einer freieren, höheren Entwickelung Raum geschafft werden sollte. Und wie einst der bedeutendste Schritt zur Hierarchie die entschiedene Erhebung des Episkopates über den Presbyteriat gewesen, so war jetzt der bedeutendste Schritt zur

1) Dialog. cap. 17. p. 177 u. 178.
2) Dialog. cap. 14. p. 164 u. 165.
3) Dialog. cap. 15. p. 171. Vergl. auch die vorhergehenden Seiten 165—169.
4) Dialog. cap. 17. p. 181 u. 182.

Befreiung von der Hierarchie die Anerkennung und Begründung der wesentlichen Gleichheit zwischen Episkopat und Presbyteriat. Ein weiterer Schritt wäre gewesen die richtige Geltendmachung des allgemeinen Priesterthums der Christen im Gegensatz gegen einen gesonderten Priesterstand. Diesen letztern Schritt sehen wir zwar Johann Wessel, noch nicht aber Johann von Goch thun. Im Gegentheile, er stellt den Priesterstand als einen hervorragenden ungemein hoch. Dagegen jenen ersteren Schritt thut er mit großer Entschiedenheit; und zwar liegt hierin ein zweifaches Moment, einerseits das Zurückgehen auf das Urchristliche, Apostolische, andererseits die Opposition gegen das Bestehende und die Vorbereitung einer neuen Entwickelungsreihe. Seine Gedanken sind im Wesentlichen diese [1]). Das priesterliche Leben ist das einfach und wahrhaft apostolische und die höchste Vollendung der christlichen Religion. Dieß ergibt sich erstlich aus der Erhabenheit des priesterlichen Standes, welcher der höchste ist in der streitenden Kirche: alle Vollkommenheit in der Kirche nämlich ist eine Theilnahme an der Vollkommenheit ihres Hauptes Christi, der höchste Stand bei Christo aber, von dem gesagt wird: Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks, war sein Priesterthum; denn höchster Stand wird doch derjenige genannt, vermöge dessen einem die oberste Stellung in einer Gemeinschaft zukommt, Christo aber gebührt es eben vermöge seines Priesterstandes, der Erste und das Haupt der Kirche zu seyn, weil er als Priester Gesetze gibt und die Kirche ordnet. Nach dem Vorbilde Christi aber eignet den Priestern die erhabene Stellung, Führer der katholischen Kirche zu seyn und durch Weihung und Austheilung der Sacramente als Werkzeuge zur Heiligung des Volkes zu dienen. Dieß liegt auch in der Etymologie des Namens Priester, denn derselbe wird sacerdos genannt, weil er quasi sácer dux vel sacra dans, vel sacramentorum dispensator ist; den Priestern kommt es zu, dem Volke Gottes das Wort des Heiles zu verkündigen, und in den Gefahren dieses Lebens so durch das Wort der Wahrheit, wie durch das Beispiel der Heiligkeit den Weg des Lebens zu zeigen; sie sind also sacri duces, sanctitatis praecessores, tam verbo, quam exemplo; ebenso liegt ihnen ob, die Sacramente zu verwalten, sie sind daher auch sacra dantes. Aber der Führer einer Gemeinschaft und der Verwalter geistlicher Güter zu seyn, ist eine Stellung von der höchsten Würde; also ist das Priesterthum der Stand der höchsten Vollkommenheit. In der himm-

1) Dialog. cap. 20. p. 199 sqq.

lischen Hierarchie steht am höchsten, wer Gott, in der kirchlichen, wer Christo am nächsten ist, und das ist in der Kirche der Priester, welcher, gesondert von den Geschäften der Welt und des Fleisches, allein dem Dienste Gottes geweiht, sich ganz der göttlichen Beschauung hingeben, dem Einflusse der göttlichen Gaben sein Herz offen erhalten, und so aus der Fülle der Beschauung zur priesterlichen Thätigkeit herabsteigen soll; denn freilich diese höchste himmlische Läuterung des Sinnes muß auch von ihm gefordert werden, weil, wer selbst nicht gefördert und vollendet ist, andere nicht fördern und vollenden, wer selbst nicht erleuchtet ist, andere nicht erleuchten kann. Auch aus diesem letztern Grunde ist das Priesterthum der höchste Stand in der streitenden Kirche, und das wahrhaft priesterliche Leben ein apostolisches; so daß, um eine höhere Vollkommenheit zu erlangen, der Priester nicht zu irgend einem andern Stande in der Kirche überzugehen braucht, weil der Priesterstand alle Vollkommenheit in sich schließt und es nur darauf ankommt, daß der Priester dieses seines Standes würdig wandelt. Ein weiterer Beweis für die Vollkommenheit des Priesterstandes liegt endlich darin [1]), daß die priesterliche Weihe und Thätigkeit die höchste ist. Es ist das Geschäft des Priesters, Leib und Blut Christi zu consecriren. In dem Sacramente des Altars liegt die Fülle aller Gnaden beschlossen, es ist das Sacrament der Sacramente, die Consecration desselben ist der höchste Act der Kirche. Insofern nun der Priesterstand diesen Act zu vollziehen den Beruf und die Kraft hat, muß ihm wegen dieses seines Dienstes in der Kirche eine Weihe zukommen, vermöge deren er sich über alle andere Stände erhebt, und für dieselben die wahre Weihe und die höchste Vollendung der göttlichen Gnade vermittelt [2]).

Hier könnte man nun entgegnen [3]): der Episkopat sey ein höherer Stand, als das Priesterthum, weil der Bischof die Befugniß hat zu allen kirchlichen Handlungen, nicht nur zur Consecration des Abendmahls, sondern auch zur Firmelung und zur Ertheilung der Weihen, was dem Priester nicht zusteht. Darauf ist zu antworten: das Priesterthum ist der höchste Stand

1) Ebendaselbst S. 205 ff.

2) Die Worte der schwer übersetzbaren Stelle lauten so: Ordo sacerdotalis est summus in ecclesia militante; quia ipsius est consecrare corpus Christi et sanguinem, in quo est plenitudo omnium gratiarum. Et ideo hoc sacramentum altaris, quod est sacramentum sacramentorum, consummatur in ordine uno, tanquam in fine ultimo et completo, ut nihil desit ministerio ordinato, quia ipse ordo est superior aliis, et *consummativus aliorum omnium ordinum*, quare merito sibi competit nobilissimus et summus actus Ecclesiae, qui est consecrare corpus Christi et sanguinem.

3) Dialog. cap. 20. p. 206.

in der Kirche, weil den Leib und das Blut Christi zu bewirken (conficere) schlechthin die höchste und edelste Handlung in der Kirche ist, wozu auch der höchste Stand gehört. Auch die Gewalt, die der Bischof hat in Betreff der Weihe des Abendmahls und der Verwaltung der Sacramente, besitzt er nicht vermöge des Episkopats, sondern vermöge des priesterlichen Standes. Wenn aber dem Bischof einige Vorrechte verliehen sind, die dem Priester abgehen, nämlich Firmelung und Ertheilung der Weihen, so ist dieß geschehen entweder vermöge der Gewohnheit oder vermöge der Anordnung der Kirche. Denn es ist vieles dem priesterlichen Stande durch Gewohnheit oder Anordnung der Kirche entzogen, was ihm durch göttliche Einsetzung ertheilt ist. So ist in allen wichtigen Fällen (casibus criminalibus) den Priestern als Seelsorgern die Vollmacht zu absolviren von Gott gegeben durch das Wort: Was du bindest u. s. f.; denn dieses ist nicht allein dem Petrus, sondern allen denen gesagt, in deren Namen Petrus sprach; und gleicherweise durch den Ausspruch: Nehmet hin den heil. Geist, wem ihr die Sünden erlasset, dem sind sie erlassen. Aber diese Vollmacht ist durch die Anordnung der Kirche vielfach beschränkt worden; denn manche Fälle hat sich die zunächst verordnete Autorität[1]) (der Bischof), andere die apostolische Autorität (der Papst) vorbehalten. Aber obwohl der Fülle der priesterlichen Autorität vieles auf diese Weise entzogen worden ist, so bleibt doch die Würde des Priesterstandes ungeschmälert, wenn auch nicht in Betreff der äußerlichen Ausübung aller priesterlichen Handlungen, so doch in Betreff der Befugniß und Fähigkeit, sie zu vollziehen. Wollte man aber entgegnen[2]), die Bischöfe allein seyen die Nachfolger der Apostel, so ist zu antworten: dieß ist richtig in Beziehung auf die Gewohnheit und Bestimmung der Kirche, nicht aber in Beziehung auf die ursprüngliche Einsetzung der Sacramente und die göttliche Anordnung. Die Bischöfe sind Nachfolger der Apostel in der Autorität der Jurisdiction und der Leitung des untergebenen Volkes; deßhalb werden sie auch Prälaten genannt; aber wie der Hauptmann Soldat unter den Soldaten, der Abt Mönch unter den Mönchen ist, so ist auch der Bischof Priester unter den Priestern. Dieß liegt selbst in der Etymologie des Namens Episkopos, denn es ist zusammengesetzt aus ἐπί, auf, und σκοπος[3]), Seher und der Bischof wird so genannt als einer, der die Auf-

1) autoritas ordinata. 2) Ebendaselbst S. 209.

3) Der Ausdruck kommt auch in der reinen Gräcität in der Bedeutung von „Späher" vor. Auf die Art der Etymologie ist hier kein Gewicht zu legen.

sicht führt. Die Aufsicht führen in einer Gemeinschaft aber schließt den, der es thut, von dieser Gemeinschaft nicht aus, sondern es verpflichtet ihn nur zu verwaltender Thätigkeit und mahnet den Vorsteher denjenigen, welchen er vorsteht, eifrig zu dienen. Dieß bezeichnet aber mehr eine Bürde, als eine Würde; deßhalb sagt auch der Apostel: wer ein Bischofsamt begehrt, der begehrt ein köstlich Werk. Ein köstliches Werk, sagt er, nicht, eine köstliche Würde. Und darum pflegten auch vor Alters die Bischöfe mit ihren Priestern ein gemeinsames Leben zu führen, gleich Hausvätern unter ihren Hausgenossen, wie wir dieß vom heiligen Augustinus und Martinus lesen.

An das Bisherige schließt sich noch ein zweites an, was die Würde und die äußere Stellung des Klerikers betrifft. Er steht nämlich nicht nur nach oben hin an und für sich dem Bischof wesentlich gleich, sondern es kommt ihm auch nach unten hin eine höhere Würde zu, als dem Mönchsstande. Der Ernst, die Strenge, die Welterhabenheit, die manche Mönche wirklich, viele wenigstens scheinbar hatten, konnte leicht die Vorstellung erzeugen, daß das Mönchsleben der eigentliche Stand der Vollkommenheit, die wahre Blüthe des christlichen Lebens sey. Diese Stellung wußten sich auch die Mönche des Mittelalters in der öffentlichen Meinung großentheils zu erwerben. Aber Männer, die tiefer blickten, konnten darin nur ein Verderbniß, eine Verkehrung der kirchlichen Ordnung sehen. So auch unser Johann von Goch, der, so wenig er dem Klosterleben feindselig entgegenstand, doch weit entfernt war, die blinde Verehrung der Menge zu theilen. Er unterscheidet sehr bestimmt zwischen dem Kleriker und dem Religiosen (Ordensbruder), zwischen der Priesterweihe und dem Ordensgelübde[1]). Die Priesterweihe ertheilt die Gewalt, sacramentliche Handlungen, die edelsten in der streitenden Kirche, zu verrichten; das Ordensgelübde dagegen verpflichtet den Gelobenden zur Uebung äußerer Handlungen (actuum praesentalium), welche bestehen in der Ertödtung des Leibes der Sünde, so daß sich der Ordensbruder eigentlich im Stande der Buße befindet, weßhalb er auch mit Recht ein unscheinbares Gewand trägt. Da nun die Handlungen so verschieden sind, so muß auch das Leben verschieden seyn. Diesen Unterschied erkennt, sagt Goch, auch Hieronymus an, indem er an den Rusticus schreibt: „Lebe so im Kloster, daß du verdienst, ein Kleriker zu seyn.“ Viel näher als das Mönchsleben steht dem Zusammenleben der Apostel das gemeinsame Leben eines Bischofs mit seinen Priestern (das kanonische Leben), wie uns davon Martinus und Augustinus Vorbilder gegeben haben.

1) Dialog. cap. 20. p. 211 sqq.

Ein sehr nahe liegender Einwand indeß, den sich Goch auch macht[1]), war der, daß doch das Mönchsleben insofern erhabener sich zeige, als dabei eine gänzliche Entsagung des Eigenthums statt finde, während der Priester unbeschadet seines Standes Eigenthum sowohl selbst besitzen, als auf andere gesetzlich vererben könne. Diesen Einwand wiederlegt er so. Eigenthum ist nur möglich bei zeitlichen Dingen, denn das Ewige und Allgemeine gehört keinem besonders an. Nun ist aber wohl zu unterscheiden: Zeitliches haben und Eigenes haben[2]). Zeitliches haben gehört zur Nothwendigkeit dieses Lebens, weil es sonst nicht erhalten werden kann; Eigenes zu haben ist in Beziehung auf den Besitzer allerdings ein Fehler der verderbten Natur, in Beziehung auf das ganze Geschlecht aber ein Erhaltungsmittel des allgemeinen Friedens und bei vielen ein Schutzmittel gegen Dumpfheit und Trägheit. Zeitliches zu haben ist also keine Minderung der vollkommenen Heiligkeit, denn das finden wir auch bei Christo und den Aposteln, und die Mönche aller Orden besitzen auch Zeitliches; dieß kann dem priesterlichen Stande nicht zum Nachtheil angerechnet werden. Das Haben des Eigenen dagegen kann auf zwiefache Weise statt finden, entweder nach dem Rechte des Besitzes, oder aus Liebe zum Besitz; das Recht des Besitzes haben auch die Christen unter der Ordnung der christlichen Religion, die Liebe zum Besitz aber ist etwas Sündhaftes und führt allerdings eine Verminderung der Vollkommenheit mit sich; denn die persönliche Anhänglichkeit an das Zeitliche mindert die Freiheit der Seele, welche diese nur durch die Liebe des Göttlichen gewinnt. Wenn also ein Priester Zeitliches besitzt, und wendet demselben seine besondere Liebe zu, dann besitzt er es freilich nicht nach der Würde des priesterlichen Lebens, denn er soll sich, worauf auch die Tonsur[3]) hindeutet, des Weltlichen und Vergänglichen entschlagen; wenn er es aber nur besitzt zum Gebrauche des Lebens und zur Unterstützung der Brüder, so leidet er deßhalb keinen Schaden an seiner Vollkommenheit, sofern er dabei nur die Neigung seines Willens frei erhält, nach dem Worte des Psalmisten: „Fällt dir Reichthum zu, so hänge dein Herz nicht daran." Andererseits kann dem Ordensbruder die Entsagung des Eigenthums vermöge des Gelübdes zur Vollkommenheit des Lebens nicht förderlich seyn, wenn er die Neigung des Willens nicht frei erhält von der Begierde nach zeitlichen Gü-

1) Dialog. cap. 21. p. 213 sqq.
2) Vergl. hier die Stellen: Dialog. p. 233, 235 und 237.
3) superior rasura capitis.

tern[1]); denn alle Vollkommenheit der Heiligung besteht in der Freiheit der göttlichen Liebe; und darum nützt die äußere Leistung des Werkes nichts, wenn ihm nicht der innere Zustand des Gemüthes entspricht.

Wie nun aber? läßt sich Goch zuletzt noch einwenden, hat nicht der Herr selbst gesagt: es sey schwer für einen Reichen ins Himmelreich zu kommen, und wer nicht auf alles verzichte, könne nicht sein Jünger seyn? Hierauf antwortet er, indem er den richtigen Unterschied aufstellt zwischen den Reichen dieser Welt und den evangelischen Reichen, zwischen den Armen dieser Welt und den evangelischen Armen[2]). Ein Reicher dieser Welt ist derjenige, welcher voll Begierde des Besitzes sich vermöge derselben in die vergänglichen Dinge ganz versenkt, und von den Dingen, die er hat, durch die Liebe des Besitzes gefesselt wird. Dieß ist der Reiche, der schwer ins Himmelreich kommt. Ein evangelischer Reicher dagegen ist der, welcher, frei von der Begierde nach vergänglichen Dingen, mit der vollen Kraft seines Willens sich zu Gott erhebt und ganz in die Freiheit der göttlichen Liebe aufgelößt, dem Christus das wahre Leben und Sterben ein Gewinn ist. Gleicherweise werden Arme dieser Welt genannt, die, von vergänglichen Dingen wenig oder nichts habend, dennoch dem Erwerbe derselben so begehrlich nachstreben, daß sie, der ewigen Güter vergessend, in das Vergängliche selbst den höchsten Zweck des Lebens setzen; sie sind in der That arm, weil sie, von dem Genusse des Gegenwärtigen ausgeschlossen, auch die ewigen Güter nicht genießen werden. Evangelische Arme dagegen sind die, welche, ohne Besitz des Vergänglichen oder doch das Wenige, was sie haben, mit Freiheit gebrauchend, sich von allen Schlingen, die dem Gewissen drohen, frei erhalten, und ungehindert sich stets zur Liebe der ewigen Güter erheben; es sind die, welche besitzen, als besäßen sie nicht, und die Welt brauchen, als brauchten sie sie nicht, insofern sie die Neigung und den Willen von ihr frei erhalten; wie denn auch der Herr selig preißt nicht die Armen an Besitz, sondern die Armen im Geist, das heißt, in der Neigung des Willens.

1) Nec etiam nihil vel proprio vel communiter habere, sagt Goch anderwärts (Dialog. cap. 19. p. 192.) treffend, ut faciunt fratres minores, est summa perfectio christianae religionis: sed nihil *velle* habere, et affectum voluntatis liberum et absolutum ab omni creatura, quae est bonum particulare, reservare, et in Deo habere resolutum, quod est bonum universale, est summa perfectio christianae religionis.

2) Dialog. cap. 21. p. 217—222.

So wirkte Goch auf dem Grunde des Positiven ohne äußere Aufregung tief reformatorisch. Er stellte der Gesetzlichkeit der herrschenden Kirche, die oft selbst in Pharisäismus umschlug, den innerlich freien, kindlich hingebenden Geist des Evangeliums, der Freigeisterei antinomistischer Richtungen die Gesetzmäßigkeit und sittliche Thatkräftigkeit des Christenthums, dem falschen Vertrauen auf kirchliche und äußerlich tugendhafte Werke und deren Verdienst das tief erkannte Bedürfniß der göttlichen Gnade, und der gemachten, angeblich vollkommneren, aber nur im Kreise der Verpflichtung sich bewegenden Heiligkeit des Mönchthums den höheren Sinn einer aus freier Liebe entsprungenen wahrhaft apostolischen und allgemein christlichen Frömmigkeit entgegen. Von dem Geiste dieser gottbegründeten, freien Frömmigkeit forderte Goch den reinen und unverfälschten Ausdruck auch in der Kirche, und wo er diesen nicht wahrnahm, wo er menschliche Satzung dazwischen geschoben fand, da scheute er sich nicht, dieß offen zu sagen und die erscheinende Kirche des Irrthumes und des Misbrauches anzuklagen. Insbesondere fand er einen zu vielem Unangemessenen führenden Misstand darin, daß die bischöfliche Würde über die priesterliche erhoben worden, und indem er die ursprüngliche Gleichheit von beiden nachwies, that er einen der bedeutendsten Schritte zu der Bekämpfung der Hierarchie, welche in der Reformation, namentlich durch Wiederherstellung der Idee vom allgemeinen Priesterthume der Christen, zum vollen Durchbruche kam.

Ueberall geht Goch hierbei vom biblischen Grunde aus, aber das positiv Gegebene belebt sich ihm durch die Erfahrung und verklärt sich im Lichte des eigenen selbständigen Denkens. Seiner Mystik, die nie phantastisch oder spielend wird, sondern immer auf gesundem Lebensgrunde ruht, gesellt sich eine, oft sehr feine, Dialectik zu, die ihm aber auch nicht Zweck, sondern nur Mittel ist; denn alles wird bei ihm wieder zusammengehalten und geordnet von einem durchgreifend practischen Geiste, das heißt von der Beziehung auf den lebensthätigen Glauben, die Liebe, die Heiligung, jedoch nicht in der Weise, daß er den Mangel an Denken und Wissenschaft mit practischen Interessen zu verdecken suchte, sondern so, daß ihm das Practische hervorgeht aus der Tiefe der geistvoll aufgefaßten christlichen Ideen.

Vierter Theil.

Verhältniß Gochs zur Mit- und Nachwelt.

Erstes Hauptstück.

Stellung Gochs zur Reformation. Cornelius Grapheus. Urtheile über Goch.

Es ist nicht bekannt, daß Goch während seines Lebens irgend Anstoß gegeben, daß er bei der Hierarchie Argwohn erregt oder von ihren Dienern die mindeste Verfolgung erfahren hätte. Höchstens wurde er einmal literärisch angefochten, wie z. B. von dem Dominikaner, gegen den er die Epistola apologetica schrieb. Aber sonst wirkte er ruhig im Schooße der Kirche, auch starb er in öffentlicher Achtung, denn er wurde in der Kirche des Priorates, dem er so lange vorgestanden, ehrenvoll bestattet. Dieses Verhältniß war möglich, weil sich Goch mit seiner Denkweise im Wesentlichen noch innerhalb der Kirche gehalten und im Leben weniger als andere Frühere oder Gleichzeitige mit Besserungs- und Neuerungsversuchen aufgetreten war. Seine Schriften, welche so reichliche reformatorische Elemente enthielten, wurden zunächst wohl nur in einem beschränkteren Kreise gelesen und zwar in einem Kreise von Gleichgesinnten, die kein Aergerniß daran nahmen, sondern Belehrung und Erquickung daraus schöpften; denn daß empfängliche Gemüther solcher Art in nicht geringer Zahl in jenen Gegenden vorhanden waren, zeigen uns viele Erscheinungen in der Geschichte der Brüder vom gemeinsamen Leben, im Leben des Wessel und Erasmus, so wie in den ersten sehr frühzeitigen Anfängen der Reformation in den Niederlanden. Ueber diesen näheren und stilleren Kreis scheint sich Gochs Einfluß zunächst nicht erhoben zu haben. Wenigstens ist unter den berühmter

gewordenen Reformatoren keiner, von dem nachzuweisen wäre, daß Goch anregend, belehrend oder bestimmend auf ihn eingewirkt hätte; namentlich haben wir keine Spur, daß Luther, wie mit Joh. Wessels, so auch mit Gochs Schriften oder Bestrebungen bekannt gewesen wäre [1]). Dessen ungeachtet steht das innerliche Verhältniß Gochs zur Reformation vollkommen fest. Es handelt sich hier nicht bloß um eine Aufsehen erregende Thätigkeit nach außen; vielmehr muß, wenn eine neue geistige Saat aufsprossen soll, ganz besonders auch ein ruhig befruchtendes Wirken in den engeren aber tiefer empfänglichen Kreisen der Gesellschaft vorangehen, welches dann zur gehörigen Zeit seine Lebensfrüchte schon ans Tageslicht fördert. In einem solchen Wirken finden wir Goch begriffen; daß aber dasselbe im schönsten Sinne ein reformatorisches d. h. wie es die Zeit gebot, Reformation Bereitendes war, kann nach dem Bisherigen nicht bezweifelt werden. Goch ging aufs bestimmteste sowohl von dem formalen Princip der Reformation aus, der Begründung aller christlichen Lehren aus der Schrift, als auch von dem materialen, der Rechtfertigung des Sünders vor Gott nicht durch Werke, sondern allein durch den lebendigen Glauben an Christum; er trug in Folge dieser Principien auch im Einzelnen die wesentlichen Lehren der Reformation vor, die Lehren von der Sündhaftigkeit und absolutem Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, von der sündenvergebenden, alles Gute im Menschen begründenden Gnade Gottes, von dem Glauben und der mit ihm untrennbar verbundenen Liebe, als der Quelle aller wahren Sittlichkeit, von der hierauf ruhenden Freiheit des Christen, von dem Unterschiede des Gesetzes und des Evangeliums. Ebenso stand er auch in mehreren sehr entscheidenden Puncten in derselben Opposition, wie später noch energischer und jedenfalls erfolgreicher, die Reformatoren: er bekämpfte die Verderbnisse der Scholastik, des Pelagianismus und des Mönchthums, die Grundlagen der kirchlichen Verdienstlehre und der Hierarchie; er sprach den Grundsatz aus, daß die Kirche auch irren könne, und bestritt von da aus manche geltenden Anordnungen und Lehrbestimmungen, wie das Institut der kirchlichen Gelübde und Verpflichtungen, die Lehre von der Wirkung der Sacramente ex opere operato, die Unterscheidung der Priester und

1) Walch sagt in der Vorrede zu den Monim. med. aev. vol. I. fasc. 4. p. XXIV.: Num legerit *Lutherus libellos Gochianos*, dubitandi caussa est. Quamvis enim fieri potuerit, ut in Erfurtensi bibliotheca illi una cum Wesselii similiumque scriptorum opusculis servarentur; nullam tamen unquam a *Luthero* nostri, memini, fieri mentionem.

Bischöfe als eine wesentliche und göttlich eingesetzte, die herrschende Meinung von der evangelischen Armuth; er trug überhaupt, was er durch klare und überzeugende Darstellung vermochte, dazu bei, die Christenheit von verderblichen, aber tiefgewurzelten, priesterlichen Fictionen und den darauf basirten Institutionen zu befreien und zur Einfalt des unverfälschten apostolischen Glaubens und Lebens zurückzuführen [1]). Wenn das alles nicht reformatorisch ist, so dürfte es schwer seyn zu sagen, wo wir diesen Begriff zu suchen und anzuwenden haben. Dazu ist nicht erforderlich, daß man viel von Reformation spreche. Dieß lag nicht in Gochs Sinn und Character. Er hatte allerdings kein so bestimmtes und ausgesprochenes Bewußtseyn der bevorstehenden Reformation, wie Huß, Wessel und einige andere, aber er fühlte und ahnete sie, wie jeder das vorempfindet, was er selbst vorbereiten hilft.

Wenn aber auch Goch nicht gerade hervortretend, volksmäßig und äußerlich umfangreich auf die Reformation hinwirkte, so übte er doch ohne Zweifel einen nicht unbedeutenden Einfluß auf seine näheren Umgebungen, so wie auf einzelne Männer, die ihrerseits auch wieder andere auf ähnliche Weise anregten. Er war der Anfangspunct einer reformatorischen Tradition. Zeugniß hiervon geben die Aeußerungen und Urtheile über ihn, die uns aus der Zeit unmittelbar nach seinem Tode und aus der nächsten Folgezeit aufbehalten sind, so wie die Bemühungen um die Auffindung und Herausgabe seiner Schriften und die Theilnahme an den wirklich herausgegebenen.

---

1) Eine Uebersicht des Reformatorischen in Gochs Theologie gibt Walch in der oben angeführten Vorrede S. XXXV—XXXVII in folgenden Sätzen: I. Scripturam sacram unicum esse rerum credendarum fontem unicamque regulam, ad quam patrum aliorumque doctorum opiniones sint dijudicandae. II. Impium esse et pelagianam haeresin revocare, qui credat, naturales vires liberi arbitrii sine auxilio gratiae ad internae et externae pietatis opus sufficere. III. Peccare, qui variis cultus externi partibus, immo ἐθελοθρησκείας generibus et exercitiis corporis virtutem christianam absolvi putant omnique erga alios carent amore. IV. Ecclesiam posse errare. V. Doctrinam Thomae de votis monasticis eorumque virtute esse erroneam sibique contrariam. VI. Praedestinationem non ponere impossibilitatem peccandi, sed impossibilitatem in fine deficiendi et finaliter in peccato perseverandi. VII. Sacramenta non ex opere operato operari, sed requirere certam recipientis dispositionem. VIII. Discrimen, quod inter presbyteros et episcopos interesse Romanenses volunt, non esse jure divino constitutum, sed ab ecclesia injuria introductum. IX. Paupertatem evangelicam non requirere, ut quis nihil possideat, sed ut animum a nimio divitiarum amore revocet: hinc fictam monasticam paupertatem legibus Christi esse contrariam.

Hier ist besonders ein Mann zu erwähnen, der sich um die Verbreitung der Schriften und Lehren Gochs vorzügliche Verdienste erwarb, aber, weil er feuriger war, als Goch selbst, damit auch schon Anstoß gab. Es war Cornelius Grapheus (Scribonius oder in der Vulgärsprache Schryver), geboren 1482 zu Alost (Aelst) in Flandern [1]), ein in vielen Beziehungen ausgezeichneter Mann [2]). Er war Secretär zu Antwerpen, aber zugleich hervorragend in Wissenschaften und Künsten, Geschichtforscher, Redner, Poet und Sänger, in mehreren Sprachen erfahren und genau mit dem berühmten Erasmus befreundet. Es lebten zu seiner Zeit in den niederländischen Städten schon zahlreiche Freunde des reineren Evangeliums und in Antwerpen scheint Grapheus einen Mittelpunct für dieselben gebildet zu haben. Um das Jahr 1521, also zur Zeit des wormser Reichstages, gab Grapheus das Buch Gochs von der Freiheit der christlichen Religion mit einer begeisterten Vorrede heraus. Durch die Bekanntmachung des Buches selbst und besonders durch sein geharnischtes Vorwort reitzte er die Inquisitoren: sie klagten ihn der lutherischen Ketzerei an, stellten ihn vor Gericht, bewirkten die Entfernung von seinem Amte und eine längere Gefangenschaft in Brüssel, aus welcher er am 18ten October 1521 einen Brief an Joh. Carondiletus [3]) richtete, der uns noch erhalten ist, und zwangen ihn endlich, seine Vorrede in einem langen Widerrufe, datirt vom 23sten April 1522, zurückzunehmen und ins Feuer zu werfen. In dem Widerrufe, bei dessen Unterzeichnung Grapheus freilich keinen heroischen Muth bewieß, bekannte er unter andern Dingen, die seiner Ueberzeugung nicht entsprechen konnten, daß er thöricht und unbesonnen gehandelt, die Schrift Gochs von der christlichen Freiheit so sehr zu empfehlen, da er dieselbe gar nicht gelesen. Vermöge dieser Unterwerfung, welche Grapheus nur als eine durch rohe Gewalt abgedrungene Formalität ansehen mochte, stellten sich seine Verhältnisse wieder her; er durfte zu den Seinigen zurückkehren und gab noch mehrere Schriften heraus, die seinen Namen berühmt machten. Er starb, nachdem er

1) Alostanus Flander bei Gerdes.

2) Vergl. über ihn *Dan. Gerdesii* Histor. Evangelii renov. Gronin. et Brem. MDCCXLIX. Tom. III. p. 20, wo sich auch das Porträt des Grapheus befindet, das einen sehr lebhaften Geist verräth — besonders aber *Dan. Gerdesii* Scrinium Antiquarium sive Miscellanea Groningana. Gron. et Brem. 1756. Tom. V. P. 1. p. 496—508. — auch den französ. Auszug der Hist. reform. Belg. v. Gerh. Brant vol. I. p. 18. — und in Betreff der Schriften des Grapheus *Foppens* Biblioth. Belg. T. I. p. 201.

3) Der Brief ist abgedruckt in *Brant* Hist. Reformat. Belg. Tom. I. Lib. II. p. 71—79.

noch die Hauptereignisse der Reformation erlebt, 76 Jahre alt, im J. 1558. Wir haben es hier nicht mit dem späteren Grapheus, sondern mit dem für Goch begeisterten neunundzwanzigjährigen jungen Manne zu thun. Dieser spricht sich in der oben bezeichneten Vorrede auf eine sehr characteristische Weise aus. Tief eindringend und wahr bezeichnet er darin den Gegensatz der mittelalterlichen und reformatorischen, der gesetzlichen und evangelisch freien Richtung, kräftig schildert er den Verfall der Christenheit und ermahnt zu deren Erhebung, wofür er auch die geeignetsten Mittel angibt: Rückkehr zum apostolisch Einfachen, ewig Wahren, Verbreitung der Schrift in der Landessprache, verständliche, treue Auslegung derselben für das Volk, Lesung der neueren Schriftsteller, welche christlich frei erbauen, ohne durch Spitzfindigkeiten zu erkälten und aufzublähen, lebendige Theilnahme auch der Laien an den Angelegenheiten der Kirche und des Christenthums. Nachdem Grapheus anschaulich gemacht, wie die Gläubigen durch Christum und den von ihm ausgehenden Geist zur Kindschaft Gottes erhoben und frei geworden seyen vom Gesetz, von der Sünde und deren Fluch, characterisirt er höchst treffend den Zustand, in den die Christenheit im Mittelalter zurückgesunken, auf folgende Weise: „Wir sind von Christo zu Mose abgefallen, von Moses zu Pharao zurückgegangen; wir haben die leichte Speise der evangelischen Freiheit nicht ertragen und uns aus der Stille des christlichen Lebens und der evangelischen Ruhe wieder zurückgewandt zu den Fleischtöpfen Egyptens und zur Dienstbarkeit des Ziegelstreichens (ad latericium opus); wir haben das Joch und die leichte Last Christi verachtet und sind von selbst zu der schweren Last menschlicher Einrichtungen hinzugelaufen, aufmerkend auf verführerische Geister, nicht glaubend dem Evangelium, nicht vertrauend auf die zuverlässigsten Verheißungen Christi, sondern auf menschliche Fabeln. Wir haben statt des Evangeliums die Decrete, statt Christus einen gewissen Aristoteles, statt der Frömmigkeit Cerimonien, statt der Wahrheit Lügen angenommen, alles fürchtend, nichts mit Vertrauen, mit Liebe vollbringend. O wir Thoren und Sinnlose! Welcher Satan, welcher trügerische Geist hat uns so verzaubert? daß wir schon seit mehr als 800 Jahren von der Freiheit zu elender Knechtschaft, vom Glauben zur Glaubenslosigkeit, von der Hoffnung zu einem ängstlichen Sinne, von der Liebe zur Furcht, von ernster Frömmigkeit zu kalten Cerimonien, von Christo zu Moses, vom Evangelium zum jüdischen Gesetz, welches aus unnützen Werken besteht, auf eine so klägliche Weise zurückgefallen sind! So sehr, daß, was wir einst im

Geiste begonnen, wir nun im Fleische endigen. Einst waren wir alle ohne Unterschied, mochten wir Freie oder Sclaven seyn, gleichmäßig Christen und Brüder; wir waren das erwählte Geschlecht, das königliche Priesterthum, das heilige Volk; . . nun sind wir aus Königen und Priestern Sclaven der Menschen, aus dem erwählten Geschlechte ein verachtetes, aus dem königlichen Priesterthume ein gemeines Volk geworden. Einst waren wir das Volk Gottes, nun sind wir das Volk Mosis; einst wurden wir Söhne des himmlischen Vaters, Brüder, Miterben Christi genannt; nun sind wir Söhne des irdischen Adam, und wollen lieber nach dem heiligen Franciscus oder Dominicus oder Augustinus oder Bernhardus, als nach Christus benannt seyn; einst hießen wir Schüler Christi, jetzt heißen wir Schüler des Aristoteles, des Aquinaten, des Scotus, des Albertus. Einst wurden wir einfältig, lauter und frei im Worte Gottes unterrichtet; nun werden wir mit Streitreden, Sophismen, Conclusionen, Distinctionen gequält und hintergangen. Damals erkannten wir bloß Christum als das Fundament unseres Glaubens, als Führer und Haupt, ihn, der uns verheißen hat, bei uns zu seyn alle Tage bis an der Welt Ende; nun ist uns ein anderer Grund gelegt, und statt des himmlischen Führers und Hauptes haben sie uns einen weltlichen Führer, ein irdisches Haupt, ja eine Art von Götzenbild aufgestellt. . . . Einst wurde der Dienst der Gemeinde umsonst geleistet, jetzt ist nichts, was nicht mit Geld erkauft werden müßte, alles, wie heilig es auch sey, ist Gegenstand des Handels, so daß uns auch nicht der kleinste Raum der Erde frei gelassen ist, um den Leichnam eines Christen zu bestatten. . . . Einst stand es den Christen frei, sich selbst passende Hirten zu wählen; jetzt dringen Ehrgeitzige, so tief wir es betrauern, mit tyrannischer Gewalt, durch Geschenke, Drohungen, auf rechten und unrechten Wegen in das geistliche Amt ein, nicht durch das Thor, sondern von anderswoher; und selbst das ist nicht genug: unwissende Miethlinge, Concubinarier, Schlemmer stellt man meistens an, die mit ihrem verruchten Beispiel die einfältigen, durch Christi Blut erkauften Seelen mit sich ins Verderben reißen; die, wenn die Wahrheit der evangelischen Lehre zu verkündigen ist, entweder in ihrer Unwissenheit das Evangelium falsch auslegen, oder einige alberne Mönche aufstellen, die um ihres Gewinnes willen das Wort Gottes noch ärger mißhandeln, und statt des Evangeliums, statt des Apostel Paulus ihre Träume, ihre subtilen, erleuchteten, heiligen, seraphischen, hierarchischen, unwiderleglichen, allertiefsten Lehrer, ihre Summen (summulas), Canones, und Gesetze, ihren Aristoteles und ihren Sentenzenmeister dem

Volke einprägen .... Einst war die Lehre Christi ohne Unterschied allen gemein, nur daß den Frauen der öffentliche Lehrvorrag nicht gestattet war; nun ist bloß unsern Magistern, Licentiaten und Baccalaureen, den hochmüthigen Thomisten und dunkeln Scotisten erlaubt, die Schrift zu erklären; uns aber verachten sie, uns schließen sie vom Reiche, das sie allein besitzen, aus; das ist das Volk, sagen sie, welches das Gesetz nicht kennt; die sind verdammt, die wissen nichts; die dürfen nicht disputiren in der Theologie, die sind nicht graduirt, verstehen nichts von der Logik, sind nicht alt geworden im Aristoteles, haben den heiligen Thomas nicht gesehen, den subtilen Scotus und den unwiderleglichen Alexander von Hales nicht gelesen, die können nicht einmal einen Syllogismus zu Stande bringen; das sind Maler, Dichter, Redner[1]), die nur (sagen sie) schönes Latein zu schreiben wissen, aber sonst Laien und Idioten sind; die sollten die (heiligen) Bücher nicht in der Volkssprache haben, denn sie verstehen nicht, was sie lesen, und verfallen in schwere Irrthümer.... Aber hat nicht Christus die einfältigen Laien und die Ungelehrten zuerst zu sich gerufen und seine göttliche Philosophie gelehrt? Hat nicht Paulus, das erwählte Werkzeug, sich gerühmt, nichts zu wissen, als Christum den Gekreuzigten? Hat nicht Gott durch den Propheten Joel vorausgesagt: er werde seinen Geist ausgießen über alles Fleisch? Wo sind da die Laien ausgeschlossen? Oder ist vielleicht der Geist Gottes jetzt erloschen? Ist er etwa nicht mehr im Stande zu wirken, was er damals wirkte? Ich wünschte sehr, daß die Philosophie Christi, wie sie allen gemein ist, so auch in die Gemeinsprache aller durch gelehrte und gute Ausleger übertragen würde; so daß jeder Bekenner der christlichen Religion, wenigstens jeder des Lesens Kundige, sich eine Bibel kaufen und durch Ausrüstung des Geistes (per spiritus promptitudinem) in die Kenntniß der evangelischen Philosophie eingeführt werden könnte; auch wünschte ich, damit menschliche Meinungen abgehalten würden, daß allen Gemeinden unterrichtete Priester vorstünden, welche an den festlichen Tagen das zusammenberufene christliche Volk, das seine Bibeln mit in die Versammlung zu bringen hätte, in den evangelischen und apostolischen Lehren zweimal des Tags, statt der Predigt, treu nach dem Worte unterrichteten; damit das Volk fortan nicht mehr durch Umschweife, nicht durch menschliche Träume, oder Abwege, sondern auf dem königlichen Wege geradezu zu Christo gelange. Das werden freilich, ich weiß

1) Hier spielt Grapheus offenbar auf sich selbst und die gangbaren Reden der Geistlichen über ihn an.

es wohl, jene bauchdienerischen Mönche (die guten nehme ich immer aus), die das Wort Gottes gerne zu ihrem Gewinn misbrauchen, übel nehmen, aber mit denen wollen wir uns nicht aufhalten, denn es ist nothwendig, daß die Wahrheit einmal ihre Stelle einnehme. So sehet ihr, theuerste Brüder in Christo, wohin das Christenthum zurückgesunken, wie uns unsere Freiheit durch menschliche Traditionen fast ganz geraubt ist. Aber wohlan ihr, die ihr mit mir die christliche Freiheit liebt, kämpfet für Christus, seyd tapferen Muthes! Sehet, es bietet sich die schönste Gelegenheit dar, die Freiheit zu erringen. Die Wissenschaften werden allmählig wieder hergestellt, hergestellt ist wieder das Evangelium Christi und Paulus lebt wieder auf. Denn was athmet das Evangelium anderes, was anderes lehrt Paulus, was ruft er uns zu, was prägt er uns ein, als die Freiheit die in Christo Jesu ist? Darum wenn der Eifer für Frömmigkeit, wenn die Liebe zum eigenen Heil, wenn die Ermahnung christlicher Liebe etwas bei euch vermag, ihr Freunde der christlichen Religion, so ermahne und beschwöre ich euch bei Jesus Christus, durch dessen Blut ihr erkauft seyd, daß ihr die Schriftsteller leset, welche Christum lehren, welche zur göttlichen Liebe entflammen und das Herz durch Liebe entzünden, mit entschiedener Verwerfung aller subtilen Scholastiker, welche aufblähen und nicht erbauen, welche den Verstand bilden, aber das Gemüth verdunkeln. Unter jenen ist einer der vorzüglichsten derjenige, den ich unter Gottes Leitung aufgefunden und euch nun darbiete, Johannes Goch, ein Mann von seltener Gelehrsamkeit, zu seiner Zeit gegen keinen zurückstehend, der eifrigste Vorkämpfer der christlichen Freiheit, der fleißigste Ausleger des göttlichen Gesetzes; diesen leset bei Tag und bei Nacht, besonders wenn ihr Muße habt von der Lesung der heiligen Schrift und der paulinischen Briefe, denen freilich stets das vornehmste Studium gebührt. Lebet wohl in Christo Jesu!"

Auf eine ähnliche Weise spricht sich Grapheus in der Vorrede [1]) zu einer andern kleineren Schrift Gochs, der Epistola apologetica, aus, welche er, wie es scheint [2]), etwas später herausgab. Diese Vorrede ist dem Priester und Doctor Nicolaus von Herzogenbusch [3]) gewidmet, und enthält besonders

1) Dieselbe ist abgedruckt bei *Walch* Monim. med. aev. vol. II. fasc. 1. Praef. p. XII—XVII.

2) Die Vorrede ist ohne Angabe des Jahres nur Antwerpiae X. Calend. Sept. datirt.

3) Mit dem Prädicate: verae christianae theologiae candidato, academiae Antwerpiensis moderatori vigilantissimo.

folgende bezeichnende Aeußerungen. Grapheus drückt seine hohe Freude aus über den kleinen Tractat als ein Denkmal ächter christlicher Philosophie und sagt: „Ich bewunderte es, daß ein Mann in dieser Zeit wenn auch in ungeübterer Rede so viel vermochte; ich bewunderte die muthige Standhaftigkeit des freiesten Geistes; ich bewunderte die höchst passenden fortlaufenden Anführungen sowohl aus den heiligen Schriften als aus den rechtgläubigen Kirchenlehrern; ich wünschte mir Glück, daß auch jenes Jahrhundert schon, übereinstimmend mit uns, so frei von der scholastischen Theologie abwich, und daß ein so trefflicher Schriftsteller glücklich aus der Dunkelheit hervorgezogen sey. . . . Sie mögen sich nun davon machen, die elenden Sykophanten, welche ihre ganze Lebenszeit in Widerspruch gegen das Bekenntniß der christlichen Einfalt in philosophischen Spitzfindigkeiten traurig hinbringen; welche mit Verachtung jener heiligen Lehrer der alten Kirche ihren Aristoteles, Averroes, Albert, Thomas, Alvarus, Sylvester und die übrigen Spitzfindler der Art beinahe dem Evangelium vorziehen; welche ihren träumerischen Doctorlein (doctorculis) fast mehr Gewicht beilegen, als den heiligen Propheten Gottes, den Evangelisten und Aposteln; welche, was nicht nach ihrem Aristoteles, Thomas, Holcot schmeckt, für häretisch, gotteslästerlich, anstößig, jedes fromme, das heißt abergläubische Ohr beleidigend, für feuer- und flammenwürdig ausschreien; welche jetzt noch durch ihre Schriften, wenngleich in völlig erfolglosem Beginnen, zu zeigen suchen, daß die himmlische Lehre Christi mit Hülfe der aristotelischen Philosophie gestützt werden müsse." Grapheus hofft zuverlässig, daß die wahre und einfache christliche Philosophie aus ihrer bisherigen Unterdrückung bald vollständig aufleben werde, obwohl einige da seyen, die sie mit vereinigten Kräften niederzuhalten suchten; die möchten indeß nur immer schreien, drohen, wüthen, verdammen und verfolgen: „Die christliche Philosophie wird nicht erschüttert, nicht gestürzt, nicht wankend gemacht werden, denn sie ist auf den festen Fels der solidesten Wahrheit gegründet und wird ihnen zum Trotz bald in der ganzen Welt glücklich triumphiren. . . . Jene Leute mögen gehen mit ihren nichtigen Meinungen; wir dagegen wollen die lautere Lehre Christi, geschöpft aus den Quellen der heiligen Schriften selbst, nicht aus den sumpfigen Pfützen des Thomas oder Aristoteles, mit aufrichtigem Gemüthe ergreifen; diese wollen wir ehren und zurück fordern, indem wir mit innigster Theilnahme christlicher Liebe Christum selbst flehentlich anrufen, daß er endlich auch diesen Blinden, ja auch den Führern der Blinden

die Augen öffne, damit sie das Licht schauen und die Wahrheit anerkennend zur Besinnung kommen."

Nächst diesem Grapheus ist als theilnehmender Freund gochischer Schriften ein Ungenannter anzuführen, von dem wir auch noch einen Brief über die hinterlassenen Arbeiten Gochs besitzen [1]). Dieser Brief ist zwar offenbar später geschrieben, als die oben erwähnten Vorreden des Grapheus, denn er erwähnt einige Schriften Gochs als schon durch den Druck veröffentlicht, aber doch ohne Zweifel in den ersten 30—40 Jahren des 16ten Jahrhunderts, denn der Verfasser, der sich in dem Stifte Thabor zu Mecheln nach Schriften Gochs umgethan hat, spricht von solchen Einwohnern dieser Stadt, die noch mit den Lebensumständen Gochs, sey es aus eigener Erfahrung oder unmittelbarer Ueberlieferung, bekannt waren [2]). Man sieht hieraus: einerseits, daß der Eindruck, den Goch auf seine näheren Umgebungen machte, stark genug war, um eine längere Erinnerung zurückzulassen, andererseits, daß frühe und bei verschiedenen Personen ein lebhaftes Interesse für Gochs geistige Hinterlassenschaft vorhanden war, denn auch der Empfänger des Briefes, ein gewisser N. (vielleicht der oben genannte Nicolaus von Herzogenbusch?) theilte dieses Interesse. Beide, der Verfasser wie der Empfänger des Schreibens, zählten unsern Goch zu den ersten Theologen ihrer Zeit und schätzten sein Buch über die christliche Freiheit sehr hoch. Der Briefsteller namentlich lobt Gochs Mäßigung in der verwickelten und bedenklichen Frage über das Mönchthum und den Werth der Gelübde, indem derselbe hierbei nicht alles verwerfe und verdamme, sondern nur die falschen Auswüchse zu beschneiden suche; hieraus könne man die Hoffnung schöpfen, Gochs Arbeiten würden auf die Erleuchtung auch solcher Personen wirken, die vor den Schriften der heftiger und beißender auftretenden Theologen [hier ist wohl besonders an Luther gedacht] wie vor einem Gifte zurückschreckten. „Aber um zu unserm Goch zurückzukehren", fährt der Verfasser fort, „so kann ich mich nie genug wundern, wie es doch möglich war, daß dieser Eine in einem so ehernen und ungebildeten Zeitalter dermaßen von göttlichem Lichte erleuchtet wurde, daß er die Irrthümer der berühmten Lehrer mit so kühnem Gemüthe bestritt und widerlegte, da er nicht einmal den heidnischen Ehrentitel des

1) Der Brief ist abgedruckt in *Walch* Monim. med. aev. vol. I. fasc. 4. Praefat. XXXI—XXXIII.

2) ... id quod testantur, qui etiamnum vivunt apud Mechlinienses, Gochianae vitae et status probe gnari.

Magisters von den Schulen davongetragen hatte, was solche Einwohner von Mecheln bezeugen, die noch von den Lebensumständen Gochs gute Kenntniß haben. Aber das ist freilich auch ein stolzer Mann, der, aufgebläht in seinem fleischlichen Sinne, nur Rabbinen d. h. Professoren der scholastischen Theologie als Lehrer zulassen will, als ob das Wehen des heiligen Geistes auf die prunkenden Auszeichnungen der Titel sähe oder wartete. Nicht nach dem äußern Ansehen oder nach Personen, sondern nach seinem eigenen Geiste ist jeder richtig zu beurtheilen. Nur wer so urtheilt, der urtheilt gerecht."

Nicht viel später, als dieser Brief geschrieben wurde, finden wir auch eine kurze historische Schilderung Gochs und seiner Bestrebungen in dem bekannten Cataloge der vorreformatorischen Wahrheitszeugen von Matthias Flacius, welcher zuerst im Jahre 1556 in Basel erschien. Hier [1]) wird Goch sehr passend mit Johann von Wesel und Johann Wessel in Verbindung gebracht und das Wesentliche seiner Denkart in folgender Art zusammengefaßt: „Johann Goch, Priester zu Mecheln, blühte vor ungefähr 110 Jahren. Ueber den Artikel von der Rechtfertigung aus Gnaden dachte er vollkommen richtig; ebenso über vieles andere. Er behauptete, die Schriften des Thomas, Albertus und anderer Sophisten, weil aus den trüben Quellen der Philosophen geflossen, verdunkelten die Wahrheit mehr, als daß sie dieselbe erleuchteten, sie widersprächen der kanonischen Wahrheit, sie ständen auch im Widerspruch mit sich selbst und trügen die Spuren der pelagianischen Häresie. Die Schriften der modernen Theologen, besonders von den Bettelorden entbehrten alles soliden Fundamentes, sie erleuchteten den Geist nicht, sondern verdunkelten vielmehr die nackte, einfache Wahrheit und dienten mehr der Eitelkeit als der Wahrheit. Der Schrift allein müsse man folgen und alle andere Schriftsteller nach derselben prüfen: auch die Beschlüsse der Päpste und Concilien seyen ihr zu unterwerfen. Die Gelübde als unnütz zur Frömmigkeit und mit der christlichen Freiheit streitend verwirft er gänzlich. Ebenso die genugthuenden und ersonnenen Werke. Ueber das Christenthum klagt er, daß es in Judaismus und Pharisäismus ausgeartet sey. Er behauptet aufs stärkste, daß wir allein vermöge des Verdienstes Christi durch den Glauben, nicht durch irgendwelche Verdienste unser selbst gerecht werden. Er sagt, es bliebe noch Sünde auch in den Frommen, aber sie werde ihnen um Christi willen verge-

1) Catalog. Test. verit. Lib. XIX. Tom. II. p. 887. edit. Lugdun. Vergl. *Walchii* Monim. med. aev. vol. I. fasc. 4. Praef. p. XIX.

ben; entschieden widerlegt er auch die Sophisten, welche die in den Heiligen noch zurückbleibende Sünde verkleinern. Ohne Wanken folgt er den Spuren Pauli in der Verkündigung des Verdienstes Christi, indem er behauptet, es bedürfe zur Erklärung des Apostels der Glossen der Sophisten, die vielmehr seinen Sinn verdrehten, auf keine Weise. Es ist wahrscheinlich, daß er auch über andere Artikel richtig dachte, wenn alle seine Schriften vorhanden wären; aber es ist nur einiges und dieses nicht vollständig gedruckt." Ich habe diese Schilderung des Flacius, obwohl sie keine eigenthümlichen Data über Goch enthält, ganz aufgenommen, weil sie zeigt, wie einer der gelehrtesten Theilnehmer der Reformation unsern Goch beurtheilte, und weil sie für die historische Auffassungsweise des Flacius selbst bezeichnend ist. Im Ganzen stellt er die Denkweise Gochs richtig dar, aber es ist nicht zu verkennen, theils daß er ihn soviel als möglich in der Form der lutherischen Orthodoxie auftreten läßt, theils daß er wesentlich charakteristische Züge bei ihm nicht hervorhebt, kurz, daß er ihn nicht historisch individuell und objectiv genug behandelt, sondern mehr nach einem gegebenen Typus und zu einem bestimmten polemisch-apologetischen Zweck.

An diese ältesten Berichterstatter über Goch schließen sich dann die Literarhistoriker der nächsten Jahrhunderte und die Geschichtschreiber der Reformation an. Konrad Gesner gibt in seiner allgemeinen Bibliothek [1]) ein Verzeichniß goch'scher Schriften mit einigen wenigen Auszügen. Heinrich Pantaleon [2]) in seiner Schilderung der großen Männer unseres Vaterlandes thut Gochs als eines sehr gelehrten und frommen Mannes, rühmliche Erwähnung und wiederholt in der Kürze, was wir bei Flacius über ihn finden. Der Literator von der Hardt [3]) liefert eine Uebersicht der Schriften Gochs. Veit Ludwig von Seckendorf in seiner berühmten Geschichte des Lutherthums berührt unsern Goch zwar nur flüchtig [4]), doch wußte er seinen ganzen Werth als eines bedeutenden Vorläufers der Reformation wohl zu schätzen. Gerius im Anhange zu Cave's kirchlicher Literargeschichte [5])

1) Biblioth. univers. Tigur. MDXLV. p. 442.

2) Prosopographia Heroum atque illustr. viror. totius Germaniae. Basil. 1565. p. 461.

3) Antiqua literar. monimenta autographa Lutheri aliorumque ab anno 1517 usque ad ann. 1546. Helmst. 1690 sqq. T. II. p. 76.

4) Historia Lutheranismi. Francof. et Lips. 1692. Lib. I. sect. 54. §. 133. Supplemente ad indic. I. num. 30. Seckendorf leugnet einen äußerlichen Zusammenhang Luthers mit Goch und behauptet nur Uebereinstimmung ihres Geistes. Kenntniß von Goch hatte Seckendorf aus dem Catalog. Biblioth. Rudolph. Tom. II. p. 77 sqq.

5) *Cave* Hist. Lit. vol. II. Append. p. 187. ed. Basil. 1745.

rühmt Goch, den er Freund Wessels nennt, im Sinne des Grapheus als einen der gelehrtesten und evangelisch-erleuchtetsten Männer seiner Zeit, als trefflichen Vorkämpfer der christlichen Freiheit. J. Alb. Fabricius übergeht ihn auch nicht in seiner Bibliothek[1]). Und ebenso finden wir Goch und seine Schriften kürzer oder ausführlicher bei Foppens[2]), Guicciardini[3]), van Gestel[4]) und den beiden gelehrten Holländern Daniel und David Clemens Gerdes[5]).

Die meisten der hier genannten Schriftsteller waren Protestanten und sprechen löblich von Goch. Eine natürliche Kehrseite der Anerkennung, die Goch unter den Protestanten fand, ist die Verwerfung von Seiten der katholischen Kirche und ihrer Mitglieder[6]). Das tridentinische Concil setzte Goch in die erste Klasse der verbotenen Schriftsteller, deren Werke von den Bekennern des katholischen Glaubens gar nicht gelesen werden sollten[7]). Van Gestel spricht wenigstens nicht günstig von Goch; Foppens aber entschieden ungünstig; er sagt: „Johann Pupper war befreundet mit Wessel aus Gröningen, einem zwar gelehrten aber neuerungssüchtigen Priester, der die Nothwendigkeit einer Reformation der Kirche bis zum Ekel predigte. In demselben Sinne schrieb Pupper, weßhab die tridentinischen Väter auch seine Schriften verdammt haben[8])." Auch in diesem Verhalten der Katholiken gegen ihn liegt ein unverwerfliches Zeugniß für den reformatorischen Charakter Gochs.

In der neueren Zeit hat sich die bedeutendsten Verdienste um Goch und seine Schriften Christ. Wilh. Franz Walch erworben. Er hat in seinen Denkmälern des Mittelalters zwei

---

1) Biblioth. Lat. med. et inf. aetat. Lib. IX. t. IV. p. 228.
2) Biblioth. Belg. Bruxell. 1739. T. II. p. 714. 715.
3) Description de tous les Pais-bas. Arnh. 1613. p. 214.
4) Hist. Archiep. Mechlin. 1725. p. 81. Siehe oben.
5) *Daniel Gerdes* in Scrin. antiquar. sive Miscellan. Groning. T. V. Pars 1. p. 497. not. 6. Groning. et Brem. 1756. Florileg. libror. rar. s. v. *Goch* p. 110. Histor. evang. renov. t. III. p. 20. *Dav. Clem. Gerdes* Biblioth. curieuse. T. IX. p. 194. Vergl. *Walch* Praef. ad monim. med. aev. II. 1. p. IV—XII.
6) Ganz richtig sagt Dav. Clem. Gerdes in der Biblioth. cur. t. IX. p. 194.: On n'aura pas sujet de s'étonner de ce que les livres *de Gochius* ont été flétris avec tant de sévérité, si l'on se donne la peine d'en lire quelques feuillets, puisqu'on y remarquera une liberté de penser qui ne pouvoit être que préjudiciable aux opinions reçues dans l'église avant la réforme.
7) *Walch* monim. med. aev. I. 4. Praef. p. XXV. Walch führt alle Stellen an, wo sich in den verschiedenen Ausgaben des Index libr. prohib. der Name Gochs verzeichnet findet: Köln 1597. S. 26. Paris 1599. S. 159. Madrid 1583. S. 40. Rom 1664. S. 260.
8) *Foppens* Biblioth. belg. t. II. p. 715.

wichtige Schriften von Goch abdrucken lassen und bei dieser Gelegenheit in den Vorreden [1]) sehr ausführlich über ihn gehandelt. Walch unterscheidet [2]) mit Recht eine doppelte Classe von Wahrheitszeugen vor der Reformation: solche, welche das Verderben der Kleriker bekämpfen, und solche, welche die Irrthümer der Lehrer bestreiten; beide seyen zur Vorbereitung der Kirchenverbesserung unentbehrlich gewesen; aber da die Zahl der letzteren geringer sey, so seyen diese Männer, unter die Goch gehöre, um so wichtiger und ihre Schriften um so höher zu schätzen; er übersieht dabei gewisse Mängel in der Schriftauslegung Gochs und Künstlichkeiten in der Lebensentwickelung nicht, aber er steht doch nicht an, ihn vermöge seiner gesammten Geistesrichtung unter die Lutheraner vor Luther, überhaupt aber unter die erleuchtetsten Theologen zu zählen.

Unter den neuesten Kirchenhistorikern, welche Goch ehrenvoll hervorheben, sind besonders Schröckh und Gieseler zu nennen. Der erstere [3]) gibt einen Ueberblick über den Inhalt der Schrift von den vier Irrthümern in Betreff des evangelischen Gesetzes; der andere [4]) bezeichnet Goch neben Johann von Wesel und dem tieferen Johann Wessel als Hauptvertreter der biblisch-augustinischen Richtung, durch welche der Reformation die Bahn gebrochen worden, und als denjenigen, der vorzugsweise die christliche Freiheit als die Seele aller christlichen Tugend geltend gemacht habe, und liefert sehr wohl gewählte und charakteristische Auszüge aus den bei Walch abgedruckten Schriften Gochs [5]). — Sehen wir jedoch von diesen dankenswerthen Ausnahmen ab, so ist Goch von den Neueren ungebührlich vernachlässigt, so daß ihm bisher nicht nur keine besondere Abhandlung gewidmet wurde, sondern auch an Stellen, wo man es erwarten durfte [6]), seiner nicht Erwähnung geschieht.

1) Monim. med. aev. Goetting. 1760. Vol. I. fasc. 4. Praef. p. XIII—XXXVII und vol. II. fasc. 1. Praef. p. II—XXIV.

2) Vol. I. fasc. 4. Praef. p. XXXIV.

3) Christl. Kirchengesch. Th. 33. S. 303—308.

4) Lehrbuch der K. Gesch. Bd. 2. Abth. 4. S. 488—492.

5) Die Hauptschrift Gochs von der christlichen Freiheit scheint auch für Gieseler nicht zugänglich gewesen zu seyn.

6) Z. B. in Henke's Gesch. der christl. Kirche. B. 2. S. 517 der 5ten Ausgabe; in Erhards Gesch. des Wiederaufblühens wissenschaftlicher Bildung B. 1, in welchen beiden Werken Johann von Wesel und Johann Wessel und selbst minder Bedeutende hervorgehoben sind, Goch aber auch nicht einmal genannt wird.

Zweites Hauptstück.

Schriften Gochs. Ausgaben derselben.

Da Goch während seines Lebens nicht unmittelbar Aufsehen erregte und seine Schriften ungefähr ein halbes Jahrhundert lang bloß im Manuscript existirten, so läßt sich von selbst erwarten, daß Manches von seinem handschriftlichen Nachlaß abhanden gekommen seyn wird. Es werden uns auch wirklich in den Angaben über seine Schriften mehrere Tractate bezeichnet, die wir nicht mehr besitzen. Indeß wenn wir die Titel derselben mit dem Inhalte der auf uns gekommenen Schriften vergleichen und den ganzen schriftstellerischen Charakter Gochs berücksichtigen, so können wir ohne Bedenken sagen, daß wir dabei kaum etwas Wesentliches verloren haben. Es verhält sich nämlich so. Goch bewegte sich in einem sehr bestimmten und geschlossenen Gedankenkreise, den er sich aus der Schrift und aus eigener Lebenserfahrung gebildet und in dem er sich vermöge seiner Stellung innerhalb einer vielfach corrumpirten Kirchengemeinschaft befestigt hatte. Bei der Tiefe, Lebendigkeit und Schärfe seines Denkens ist doch eine gewisse Einförmigkeit nicht zu verkennen. Es beherrschen ihn einige Grundgedanken, die in seinen Schriften vielfach wiederkehren. Diese leitenden Grundgedanken von der normalen Dignität der Schrift und dem untergeordneten Ansehen der theologischen Lehrer, von der beseligenden Gnade und dem rechtfertigenden Glauben, von der im Glauben begründeten Liebe und der aus der Liebe stammenden Freiheit, von dem sehr bedingten Werthe der kirchlichen Werke und Verpflichtungen, namentlich der Mönchsgelübde, hatte sich Goch wahrscheinlich mehrfach ausgebildet und schriftlich fixirt, zuerst in Entwürfen, dann in weiterer Durchführung, endlich auch in vollständigerer Zusammenfassung. Daraus erklärt sich die Erscheinung, daß unter den Schriften Gochs mehrere Tractate aufgeführt werden, die der Ueberschrift zufolge wesentlich denselben Inhalt gehabt zu haben scheinen, und daß es dann auch diese nämlichen Gegenstände sind, welche in den noch erhaltenen Schriften vorzugsweise behandelt werden. Jene ersten Entwürfe waren wohl zunächst nicht zur Veröffentlichung bestimmt, sondern Goch zeichnete sie nur für sich auf oder zur Mittheilung an nähere Freunde; aber man fand sie unter seinen hinterlassenen Papieren und nahm sie daher in die Verzeichnisse seiner Schriften auf. Die zusammenfassenden Ausführungen aber hatten

gewiß eine allgemeinere Bestimmung und wurden daher vermuthlich auch von ihm selbst mit mehr Sorgfalt behandelt. Glücklicher Weise sind es nun vorzugsweise Schriften der letzteren Art, die auf uns gekommen sind, namentlich die beiden Abhandlungen über die christliche Freiheit und über die Irrthümer in Betreff des evangelischen Gesetzes, und wir dürfen die Zuversicht hegen, daß wir uns schon aus diesen beiden Werken eine in allem Wesentlichen vollständige Anschauung von der religiösen und theologischen Denkweise Gochs bilden können. Am meisten dürfte etwa der Verlust eines Tractates über den Zustand der Seele nach dem Tode, den Goch auch hinterlassen haben soll, zu beklagen seyn, weil derselbe vielleicht die Ansichten Gochs über das Fegefeuer enthielt und weil wir gerade über diesen Gegenstand in den erhaltenen Schriften gar nichts und über das künftige Daseyn im Ganzen nur Weniges finden, obwohl wir uns die Ueberzeugungen Gochs von dem ewigen Leben im Allgemeinen nach den von ihm selbst gegebenen Prämissen wohl construiren können.

Wir gehen bei der Betrachtung über die Schriften Gochs[1]) von dem Sichersten und noch Erhaltenen aus. Keinem Bedenken unterworfen sind die Abhandlungen de libertate christiana, de quatuor erroribus circa legem evangelicam exortis und die epistola apologetica, declarans, quid de scholasticorum scriptis et religiosorum votis et obligationibus sit censendum et tenendum. Diese Schriften sind aus dem Nachlasse Gochs oder doch zu einer Zeit, wo man noch gute Kunde von ihm hatte, von gelehrten, für Goch sich interessirenden Männern zum Drucke gebracht, sie geben sich dem Inhalt und der Form nach als Producte eines und desselben Geistes zu erkennen und zwar eines solchen, wie wir ihn der Ueberlieferung zufolge bei Goch voraussetzen dürfen, und enthalten auch im Einzelnen nichts, was den Verdacht einer Interpolation erwecken könnte. Für die Ermittelung der übrigen Abhandlungen Gochs ist die früheste und am meisten authentische Quelle, der Brief des Ungenannten, welcher sich, vielleicht in den zwanziger Jahren des 16ten Jahrhunderts oder doch auf keinen Fall viel später in dem Stifte Thabor

1) Ueber die Schriften Gochs sind außer den schon angeführten literarhistorischen Werken von Gesner, Cave, Foppens und Fabricius besonders zu vergleichen: v. d. *Hardt* Autographa Lutheri sive Antiqua literar. monim. autogr. T. II. p. 76. Dav. Clem. *Gerdes* Biblioth. curieuse. T. IX. p. 194 sqq. und Christ. Guil. Franc. *Walch* in Monim. med. aev. Vol. I. fasc. 4. Vol. II. fasc. 1 in der Vorrede zu jedem der beiden Fascikel.

selbst nach der literärischen Hinterlassenschaft Gochs erkundigt hatte. Er bemühte sich zuerst den Schluß des Buches de libertate christiana, welcher in der 1521 gedruckten Ausgabe noch fehlte, aufzufinden. Aber vergeblich. Dagegen fand er Papiere, welche Entwürfe enthielten, und zwar außer den Abhandlungen de libertate christiana und de quatuor erroribus über folgende Gegenstände: de gratia et meritis — de fide et operibus — de perfectione legis evangelicae. Goch selbst gibt uns eine Andeutung, daß er einen Tractat über den Zusammenhang des Thomismus mit dem Pelagianismus geschrieben habe [1]), und Walch besaß auch noch Einiges handschriftlich unter Gochs Namen nämlich: de gratia et libero arbitrio und de gratia et christiana fide, was er beabsichtigte, drucken zu lassen [2]).

Frühe schon wurden auch Verzeichnisse von Gochs Schriften verfertigt. Gesner [3]) gibt folgende Schriften Gochs an: Epistola apologetica adv. quendam Praedic. Ord. — Dialogus de quat. erroribus circa legem evangelicam exortis. — De votis et religionibus factitiis sive de libertate christianae religionis conclusiones novem. — Insunt item huic operi fragmenta quaedam: de gratia et meritis, de fide et operibus, de perfectione legis evangelicae. — De libertate christiana.

Fabricius [4]) zählt diese auf: De S. Scripturae dignitate et irrefragabili auctoritate, et quo judicio aliorum scripta. praesertim Scholasticorum et Philosophorum legenda sint, ad Engelbertum Ord. Praed. — De quat. errorib. circa leg. evang. exortis. — De votis et religionibus factitiis sive de libertate christianae religionis, conclusiones novem.

Foppens [5]) liefert den vollständigsten Katalog in folgenden Stücken:

De libertate christianae religionis.

De gratia et fide.

De Scripturae sacrae dignitate.

1) Dialog. de quat. errorib. cap. 17. p. 180: . . . quod Thomistae affirmant, omnino negamus, immo falsum esse et haeresi Pelagianae vicinum dicimus, quod partim superius, *partim alias* copiosis et efficacibus autoritatibus et rationibus declaravimus.

2) Monim. med. aev. vol. I. fasc. 4. Praefat. p. XXX. Praeter dialogum ejusque additamenta nihil ad manus meas pervenit, exceptis binis opusculis, quorum alterum de gratia et libero arbitrio: de fide et bonis operibus; alterum de gratia et christiana fide, contra justitiam et merita operum exponit. Utrumque, si deo visum fuerit, alio tempore luce donare, animus est. Ich wüßte nicht, daß Walch die Tractate wirklich hätte ans Licht treten lassen.

3) Biblioth. univ. Fig. 1545. p. 422.

4) Biblioth. lat. med. et inf. aet. Lib. IX. t. IV. p. 228.

5) Biblioth. belg. T. II. p. 714 und 15.

De Scholasticorum scriptis.
De Statu animae post vitam.
De reparatione generis humani per Christum.
De votis et obligationibus.

Von diesen Abhandlungen aber können wir gewiß mehrere dem Inhalte nach auf diejenigen reduciren, welche wir noch besitzen. Der Tractat de gratia et fide dürfte identisch gewesen seyn mit den von dem Ungenannten gefundenen Aufsätzen de gratia et meritis und de fide et operibus und mit dem in Walchs Besitze befindlichen de gratia et christiana fide und möchte schwerlich etwas Wesentliches enthalten haben, was wir nicht in dem Buche de libertate christiana auch finden. Die beiden Tractate de scripturae sacrae dignitate und de scholasticorum scriptis sind wohl ebenso ihrem Hauptinhalte nach in der Epistola apologetica bewahrt, denn der erste Theil dieses Sendschreibens handelt vom Ansehen der Schrift, der zweite von der Geltung der theologischen Lehrer, und beide Gegenstände werden von Goch auch anderswo, namentlich im Buche de libertate christiana ausführlich besprochen. Die Schrift de reparatione generis humani per Christum ist zwar auch nicht mehr vorhanden, aber die Lehre selbst ist ebenfalls in dem Hauptwerke de libertate christiana ausgeführt; und die Abhandlung de votis et obligationibus möchte identisch seyn entweder, was die Angabe von Fabricius denkbar macht, mit dem Buche de libertate christiana, oder, was aus der Angabe von Gesner und Foppens wahrscheinlicher wird, mit dem Dialogus de quatuor erroribus, denn dieser hatte auch die Ueberschrift: et de votis et religionibus facticiis, und da derselbe, obwohl unter die wichtigern Schriften Gochs gehörig, in dem Verzeichnisse von Foppens gar nicht genannt wird, so ist es eine sehr natürliche Voraussetzung, daß er mit dem Titel: de votis et obligationibus gemeint sey, um so mehr, da hiermit auch der Hauptinhalt desselben ganz richtig angegeben ist. So bliebe uns also hauptsächlich die Abhandlung de statu animae post vitam, wobei wir entschieden nicht bloß einen formalen, sondern auch einen materialen Verlust zu beklagen hätten.

Ueber die Zeitfolge der Schriften Gochs haben wir keine historischen Angaben und aus inneren Gründen möchte schwerlich mehr zu bestimmen seyn, als wir oben zu begründen versucht haben. Demgemäß halten wir unter den auf uns gekommenen Schriften das Buch *de libertate christiana* für das früheste Werk, aber doch beruhend auf mehreren vorangegangenen Versuchen über die Hauptpuncte des Inhaltes und daher im reiferen Alter Gochs abgefaßt; darauf würde folgen die mehr polemisch-

reformatorische Abhandlung *de quatuor erroribus;* und als die späteste Schrift setzen wir die durch einen Angriff auf Gochs freiere Lehren veranlaßte *Epistola apologetica*, denn von dieser sagt der erste Herausgeber Grapheus, sie sey vor ungefähr 46 Jahren geschrieben [1]); nehmen wir nun an, der Abdruck sey im Jahr 1521 erfolgt und ziehen hiervon 46 Jahre ab, so ergibt sich das Jahr 1475 und dieses war das letzte Lebensjahr Gochs, so daß er also mit dieser Apologie sein schriftstellerisches Leben beschlossen hätte.

Nach dieser Folge wollen wir auch von den Ausgaben der Schriften Gochs handeln. Zwar sagt Foppens, alle von ihm aufgeführten Abhandlungen Gochs seyen in Deutschland herausgegeben, allein theils hat diese Angabe überhaupt etwas sehr Vages, ja selbst Unrichtiges, da die früheren, bestimmter nachweisbaren, Ausgaben gochischer Schriften nicht in Deutschland, sondern in den Niederlanden veranstaltet wurden, theils scheinen sich die Abdrücke einzelner Tractate, wenn solche wirklich gemacht wurden, gänzlich verloren zu haben, und wir werden uns daher auf das zu beschränken haben, was bestimmter nachweisbar ist. Hier ist nun zuerst anzuführen die Schrift von der christlichen Freiheit. Die, meines Wissens, einzige Ausgabe dieser Schrift ist veranstaltet durch Cornel. Grapheus, Antwerpen 1521, in einem zwischen Quart und Octav die Mitte haltenden Formate [2]). Der mit einer Holzschnittverzierung geschmückte Titel lautet so:

DE LIBER
TATE CHRISTIANA
prestantissimi Viri, Dñi Ioan
nis Pupperi Gocchiani.

Hic videre licebit De vario et multiplici intel
lectu sacrae scripturae,
De libertate voluntatis et ei⁹ opationibus,
De eo in quo sit meritum humani operis,
De voto religionis longe aliter q̄ Thomas
aliiq; scholastici tractarunt.

Introspice hospes, nam et hic dij sunt.
An. D. XXI. Mensis Martii.
CVM GRATIA et PRIVILEGIO.

1) Brief des Grapheus bei Walch in den Monim. med. aev. vol. II. fasc. 1. Praef. p. XII. XIII.

2) Gesner meint wohl auch diese Ausgabe, wenn er sagt: De libert. christiana, liber impressus, sed ab autore, ut videtur, non absolutus.

Die Vorrede, deren wesentlicher Inhalt oben mitgetheilt ist, hat die Ueberschrift: Cornelius Grapheus omnibus fratribus vere Christianis ad Christianam libertatem anhelantibus, salutem in Christo Jesu, nostrae libertatis assertore, und am Schlusse das Datum: Antverpiae Anno a Christiano natali MDXXI. Quarto Calendas Apriles. Auf der letzten leeren Seite der drei Blätter umfassenden Vorrede steht der Spruch Ephes. IV, 14. Die Abhandlung selbst hat die Ueberschrift: Incipit Tractatus de libertate Christiane religionis V. patris D. Johannis Pupper de Goch, confessoris Monialium apud Mechliniam in Thabor, und befaßt 124 Blätter oder 247 bedruckte Seiten ohne Pagina. Am Schlusse steht

FINIS HORVM,
Reliqua desyderamus.
Antverpiae per Michaelem Hillenium,
in intersignio Rapi.

Der Druck hat viele Abkürzungen, hie und da auch Fehler, ist aber doch im Ganzen gut und leserlich. Ein Exemplar dieser Ausgabe, die ich ihrer großen Seltenheit [1]) wegen vollständiger beschrieben habe, befindet sich in der Bibliothek, welche auf dem Saale der großen Kirche zu Emden aufgestellt ist [2]).

Für den *Dialogus de quatuor erroribus* circa legem evangelicam exortis et de votis et religionibus facticiis, die zweite Hauptschrift Gochs, bediente ich mich des Abdrucks, welchen Walch in seinen Monimentis medii aevi vol. I. fasc. 4. Goetting. 1760. veranstaltet hat. Der Tractat nimmt 166 Seiten in klein Octav ein und findet sich a. a. O. S. 73—239. Am Schlusse stehen noch Conclusiones novem de libertate christianae religionis, zum Theil die Resultate des Vorhergehenden enthaltend, und einiges Andere, weniger damit zusammenhängende z. B. Notata de vita communi et libertate evangelica, de votis et evangelica paupertate etc. — Diesen Dialog glaubte Walch zuerst durch

1) Dan. Gerdes nennt die Schriften Gochs überhaupt libros rarissimos; Dav. Clemen. Gerdes, obwohl eifrig mit Gochs Schriften beschäftigt, konnte das Buch de libert. christ. nicht zu Gesicht bekommen. *Walch* monim. II. 1. Praef. p. X. Die meisten Neueren haben dasselbe nicht gesehen.

2) Verzeichniß sämmtlicher Bücher, die auf dem Saal der großen Kirche zu Emden vorhanden sind. Emden 1836. Erstes Heft: Theologie. S. 45. Num. 193. Die Bibliothek enthält manche kirchenhistorische Seltenheiten, namentlich für die Geschichte der reformirten Kirche, so wie der Reformation überhaupt.

den Druck an das Licht gestellt zu haben[1]). Allein er mußte später erfahren, daß er hierin im Irrthume war. Er fand bei von der Hardt und Andern[2]), daß der Tractat schon gedruckt sey, und zwar, wie von der Hardt meinte, im Jahre 1520. Die ausführliche Entschuldigung, die Walch deßhalb auf eine sehr gelehrte Weise gibt, kann man lesen in der Vorrede zum 1sten Fascikel des 2ten Theils der mittelalterlichen Monumente, S. VII ff. Die alte Ausgabe des Dialogus habe ich nicht zu Gesicht bekommen. Eine Zeitangabe des Druckes enthält dieselbe nicht, aber man wird sie wohl ungefähr in dieselbe Zeit mit dem oben erwähnten Abdruck des Buches de libertate christiana setzen dürfen, also in den Anfang der zwanziger Jahre des 16ten Jahrhunderts.

Die dritte Schrift Gochs, welche gedruckt vorliegt, ist die *Epistola apologetica*, declarans, quid de scholasticorum scriptis et religiosorum votis et obligationibus sit censendum et tenendum; sie findet sich auch bei Walch[3]) und nimmt nur 24 Seiten ein. Aber sie war auch schon frühe herausgegeben und zwar durch den eifrigen Vorbereiter gochischer Schriften und Lehren, Corn. Grapheus unter dem Titel: Epistola apologetica D. Johannis Gocchii, presbyteri, praefecti monialibus monasterii in Thabor celeberrimi oppidi Mechliniensis in Brabantia adversus quendam praedicatorii ordinis, super doctrina doctorum scholasticorum et quibusdam aliis. Perlege christiane lector, et tum judica. Dieß ist wohl die Ausgabe, welche Gesner schon anführt: impress. in Germania in 4. chart. 2. et dimid. Walch theilt[4]) die an D. Nicolaus von Herzogenbusch gerichtete Vorrede des Grapheus zu diesem Werklein mit. In dieser Vorrede drückt Grapheus seine lebhafte Freude über den zwar kurzen, aber gehaltreichen Tractat aus, gibt die Notiz, daß derselbe vor ungefähr 46 Jahren geschrieben sey, und dankt dem Nicolaus für die Zusendung der Handschrift des Büchleins, von welcher Nicolaus versichert hatte, daß sie von des Verfassers eigener Hand herrühre[5]);

---

1) Monim. med. aev. I. 4. Praef. p. XXX.: Accedo ad dialogum, quem primum in conspectum doctorum a me proferri, mihi persuadeo.

2) Autograph. Luther. vol. II. p. 76 sqq. Auch Gesner sagt schon: liber excusus in 4. chartis 13 et dimid. — Dan. *Gerdes* floril. libr. rarior. p. 110. — Sammlungen von alten und neuen theol. Sachen. 1736. S. 499. Catalogue des livres imprimés de la biblioth. du Roi de France. t. II. p. 42. Dav. Clem. *Gerdes* biblioth. cur. t. IX. p. 194.

3) Monim. med. aev. vol. II. fasc. 1. p. 1—24.

4) Ebendas. Praef. p. XII—XVII.

5) . . . idque pervetusto charactere propria ipsius autoris manu (ut affirmabas) exaratum.

es gereicht ihm zur besondern Genugthuung, daß er einen so trefflichen Autor ans Licht ziehen könne und er frägt: „Wo aber ist derselbe so lange versteckt gewesen? In welchem Winkel konnte eine solche Perle bisher verborgen bleiben? Wahrhaftig, der fromme Mann war es nicht werth, daß ihn das Geschick in jenes rohe und barbarische Jahrhundert verstieß, denn derselbe soll ja im Jahre des Heils 1475 schon das Zeitliche verlassen haben." Diesen Aeußerungen zufolge dürfte die Epistola apologetica das erste gewesen seyn, was Grapheus von Goch herausgegeben hat, wahrscheinlich schon im Jahr 1520 oder vielleicht sogar noch etwas früher — die Vorrede hat keine Jahreszahl, sondern nur das Datum: Antverpiae ex aedibus nostris, X. Calend. Sept. — dann folgte, ob von Grapheus selbst herausgegeben? wissen wir freilich nicht, der Tractat de quatuor erroribus, und endlich im März 1521 das Werk de libertate christiana, durch dessen scharfe Vorrede Grapheus sogleich die Ketzerrichter gegen sich reitzte. Das Umgekehrte, daß Grapheus das Buch de libertate christiana früher sollte zum Druck befördert haben, ist nicht denkbar, denn nachdem er erst in den Ketzerproceß verwickelt und zur Haft gebracht war, nachdem er in derselben im April 1522 den Widerruf in Betreff Gochs unterzeichnet hatte, ist nicht vorauszusetzen, daß er noch etwas von demselben werde herausgegeben haben. So ist also wahrscheinlich, daß die drei bekannteren Schriften Gochs gerade in umgekehrter Zeitfolge herausgegeben wurden, als sie von ihrem Urheber verfaßt worden waren.

Außer diesen Schriften Gochs ist jedenfalls noch eine vierte im Druck erschienen. Von der Hardt [1], Dav. Clemens Gerdes [2], und Walch [3] geben davon Nachricht und Gerdes hatte den Druck selbst in Händen gehabt. Der Titel ist: In divinae gratiae et christianae fidei commendationem, contra falsam et Pharisaicam multorum de justitiis et meritis operum doctrinam et gloriationem, fragmenta aliquot D. Joannis Gocchii Mechliniensis, ante hac numquam excusa. Appendix aurea ex diversis, de gratia et libero arbitrio, de fide et bonis operibus: et quod non sint sine peccato, quomodo intelligitur. Indicem eorum, quae hoc opusculo continentur, folio sequenti lector reperies. Ad Roma, X. ignorantes dei justitiam et suam quaerentes statuere, justitiae dei non sunt subjecti. Das Exemplar, welches Gerdes vor sich hatte, war forma secunda gedruckt, ohne Angabe des Jahres. Die Pariser gaben noch ein anderes Exemplar

1) Autogr. Luth. vol. II. p. 76.
2) Biblioth. cur. t. IX. p. 164.
3) Monim. med. aev. II. 1. Praef. p. X.

an mit der Jahreszahl 1523. Walch ist jedoch nicht geneigt, diese Angabe für factisch begründet zu halten. Auch diese Schrift Gochs ist sehr selten und ich konnte sie nicht zu Gesicht bekommen. Walch hatte vor, sie in seine Sammlung aufzunehmen, scheint aber dieß ebenso wenig ausgeführt zu haben, als den Abdruck der beiden Tractate: de gratia et libero arbitrio und de gratia et christiana fide.

Endlich gibt von der Hardt[1]) auch noch an, es seyen Fragmente von Gochs Abhandlungen de gratia divina et de christiana fide im Druck erschienen und zwar setzt er die Herausgabe in das J. 1520. Ich habe mir auch hiervon eine eigene Einsicht nicht verschaffen können.

1) Autogr. Luth. vol. II. p. 76 sqq. Vergl. *Walch* monim. med. aev. II. 1. Praef. p. VII.

Zweites Buch.

Johann von Wesel

oder

das Bedürfniß der Reformation in Beziehung auf besondere kirchliche Zustände, namentlich den Ablaß und das Verderben der Geistlichkeit.

Ich verachte den Papst, die Kirche und Concilia und lobe Christum. Das Wort Christi wohne unter uns reichlich!

Johann von Wesel,
in einer Predigt zu Worms.

Einleitung.

Die abendländische Kirche des 15ten Jahrhunderts überhaupt und die deutsche insbesondere.

Wir haben an Johann von Goch einen Theologen kennen gelernt, welcher, vorherrschend contemplativer Natur, sich fast ausschließlich der Betrachtung der innerlichen Zustände der christlichen Gemeinschaft zuwendete, die tiefliegenden Wurzeln des Verderbens aufsuchte, und denjenigen Heilmitteln nachsann, die am gründlichsten den Geist, die ganze Richtung der Kirche erneuern konnten. In demjenigen, zu dem wir nun übergehen, Johann von Wesel, tritt uns ein mehr practisch gearteter Mann entgegen, der eben darum den äußern Zustand der Kirche schärfer ins Auge faßt, die augenfälligen Verderbnisse bekämpft und unmittelbarer in die Verbesserung derselben einzugreifen strebt. Zugleich führt uns dieser, selbst am Rheine geboren und mit seinem ganzen Wirken dem Vaterland angehörig, vorzugsweise nach Deutschland, und wie wir, um ihn richtig zu würdigen, vorher den Zustand der vaterländischen Kirche anschaulich zu machen haben, so werden wir hinwiederum an seiner Hand zu einer vollständigeren Kenntniß der deutsch-kirchlichen Zustände gelangen.

Nicht die Wissenschaft, das Dogmatische, ist es, worauf wir hier besonders unser Augenmerk zu richten haben, sondern das kirchliche Gemeinwesen. Die Aufgabe und Arbeit unseres Volkes bis zur Reformation hin war weniger die Ausbildung der Theologie oder Philosophie, als vielmehr des Staates und seines Verhältnisses zur Hierarchie. Die Deutschen eigneten sich das Christenthum zunächst practisch, mit dem Gemüthe, an. Diese practische Stellung zum Christenthum aber entwickelte sich unter

ihnen in doppelter Richtung, in einer mehr innerlichen, in die Tiefe des Geistes gehenden, bei den contemplativen Naturen, und in einer mehr äußerlichen, dem Leben zugewendeten, bei den practischen. Jene innerlich-practische Richtung erzeugte die Erfahrungstheologie der Mystik, welche, während die Ausbildung der scholastischen Dialectik hauptsächlich die romanischen Völker beschäftigte, das deutsche Gemüth nährte und befriedigte, und besonders seit dem immer fühlbareren Verfall der Scholastik im 15ten Jahrhundert siegreich und höchst bedeutend für die Zukunft als „deutsche Theologie" hervortrat. Die andere, äußerlich practische Richtung wendete sich vorzugsweise der Kirche zu und begründete ein lebensthätiges Interesse für deren Gestaltung und Ordnung, und da nun vermöge der Stellung, die das deutsche Kaiserthum im Mittelalter einnahm, die größten Fragen der Zeit, namentlich über geistliche und weltliche Gewalt, zwischen Deutschland und Rom verhandelt wurden, so sehen wir eine Menge regsamer und edler Geister der Entwickelung dieses Verhältnisses ihr Leben oder doch einen guten Theil ihrer Thatigkeit widmen. Nicht, daß nicht vermöge des kirchlichen Einheitsbandes, welches damals alle europäischen Nationen umschlang, auch die Deutschen an der Ausbildung der Scholastik, und die Theologen anderer Nationen, namentlich die großen französischen Theologen des 15ten Jahrhunderts, auch an der Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse Theil genommen hätten, aber im Ganzen und Großen vertheilte es sich doch so, daß, umgekehrt wie in der neueren Zeit, den Franzosen mehr die Wissenschaft, den Deutschen das politische Leben zufiel. In die Reihe der vorzugsweise lebensthätigen Männer gehört nun auch Johann von Wesel, und so veranlaßt er uns, indem wir hier von der andern Hauptrichtung des deutschen Geistes, der mystischen, absehen, vorzüglich das kirchliche Leben jener Zeit ins Auge zu fassen. Um aber die damalige Gegenwart richtig zu würdigen, müssen wir nothwendig, namentlich in Betreff der Hierarchie, in die frühere Vergangenheit zurückgehen.

1. Das Heranwachsen und die Blüte der Hierarchie.

Wer die kirchlichen Zustände des Mittelalters schildern will, sieht sich unabweislich auf die politischen hingeführt und umgekehrt; beide sind untrennbar in einander verwachsen. Namentlich ist dieß seit der carolingischen Zeit und im Verlaufe der ganzen deutschen Geschichte der Fall. Das Kaiserthum entwickelt sich am

Papstthum, das Papstthum am Kaiserthum; das eine hat das andere zur Voraussetzung; ihr gegenseitiges Verhältniß, ihre Wechselwirkung bildet den mächtigsten Pulsschlag der mittelalterlichen Bewegungen. Beide Potenzen, obwohl verschiedene Richtungen und Interessen repräsentirend, erheben sich mit einander, beide stehen zu derselben Zeit, theils sich bekämpfend, theils sich ergänzend und unterstützend, in höchster Blüte, beide gehen auch in den nämlichen Jahrhunderten, wenngleich aus verschiedenen Ursachen und in verschiedenen Stadien, ihrem Verfall entgegen. Davon mag hier wenigstens ein Umriß gegeben werden.

Die deutsche Kirche wurde bekanntlich sogleich in Abhängigkeit von Rom gegründet. Der römische Bischof galt zu der Zeit, da das Christenthum zwischen Rhein und Elbe erfolgreicher verbreitet wurde, unbezweifelt als der Erste des Abendlandes, als der Halt- und Mittelpunct für die Stiftung und Organisation der Kirche. Daher wendeten sich jene frommen und muthigen Männer aus den englischen Klöstern, die den Drang fühlten, ihren Stammverwandten auf dem Festlande, unsern Vätern, das Evangelium zu bringen, fast alle nach Rom und holten sich dort die Weihe für ihre Thätigkeit und für das Vorsteheramt in den von ihnen gesammelten Gemeinden. So trat Deutschland unmittelbar in den Kirchenorganismus, dessen Mittelpunct Rom war. Dieselbe innige Hingebung, womit der Deutsche das Christenthum überhaupt umfaßte, widmete er auch dem sichtbaren Haupte der Kirche. Kein Volk war dem römischen Stuhle ergebener, als das deutsche, weil bei ihm die Ergebenheit auf tiefen religiösen und sittlichen Grundlagen ruhte; aber eben darum wurde auch, als die Frömmigkeit und der sittliche Geist des deutschen Volkes durch die verweltlichte Hierarchie beleidigt wurde, nirgends der Kampf gegen sie zorniger, nachhaltiger und durchgreifender und der Bruch mit ihr unheilbarer.

Das höhere Ansehen des römischen Bischofs unter den Abendländern gründete sich auf vielfache traditionelle Grundlagen; aber das eigentlich bildende Princip für das Papstthum nach seiner politisch-kirchlichen Bedeutung wurde das Verhältniß des römischen Stuhles zu der carolingischen Familie. Als Pipin der Scheinherrschaft der Merovinger ein Ende machte, stützte er sich einerseits auf eine reale Macht, den auf der Reichsversammlung ausgesprochenen Volkswillen, andererseits auf eine ideale, die Sanction des römischen Bischofs, des Vertreters der Kirche, welche verehrt wurde als die sichtbare göttliche Autorität auf Erden. Dieß war von weltgeschichtlicher Bedeutung. Es wurde der Grund zu der Ansicht gelegt, der römische Bischof sey im Stande, dem

einen Fürsten die höhere Weihe zu entziehen, einem andern sie zu ertheilen, und Gregor VII. verfehlte nachmals nicht, sich gegen Heinrich IV. auf diesen Fall zu beziehen[1]). Von da an knüpfte sich das engste Verhältniß zwischen dem römischen Stuhl und der neuen Dynastie, als den zur Herrschaft in dem neuen Europa aufstrebenden Gewalten. Auch war es wieder ein römischer Bischof, durch dessen Mund das factisch erloschene weströmische Kaiserthum auf den übertragen wurde, der die Macht hatte, es zu behaupten, auf Carl den Großen, und dieser machte nun seinerseits den römischen Bischof zu einem auch weltlich reichen und gewichtigen Kirchenfürsten. So traten das abendländische Kaiserthum und das Papstthum mit und durch einander ins Leben.

Schon unter Carl dem Großen nahm die Kirche eine wichtige, mit dem Staatsleben enge verbundene Stellung ein, wie die Capitularien beweisen, die sich auf das Kirchliche beziehen; aber Carls Herrschergeist ließ ein Uebergreifen des Klerus ins Weltliche nicht aufkommen, er suchte denselben vielmehr auf seine apostolische Bestimmung zurückzuführen[2]); er hielt seine starke Hand auch über Rom und den Papst und dieser war wesentlich nichts anderes, als der erste Bischof des Reichs, dem von ihm zum Kaiser Ausgerufenen in weltlichen Dingen untergeben.

Eine andere Gestalt gewann das Verhältniß unter den Nachfolgern Carls. Die Kirchenverfassung gestaltete sich um, das Oberhaupt der weltlichen Gewalt wurde schwächer, das der kirchlichen stärker. Ursprünglich war in den Abendländern zugleich mit dem Christenthum die im Morgenlande ausgebildete aristokratische Metropolitanverfassung eingeführt worden; sie war nie recht zu Kräften gelangt, aber nun, da die Bischöfe ein Interesse darin fanden, sich mit Umgehung ihrer Erzbischöfe oder auch im Gegensatz gegen sie, an den Bischof von Rom anzuschließen, wurde dieselbe immer mehr untergraben. Auf den Grundlagen der alten Aristokratie erhob sich eine kirchliche Monarchie. In diese Entwickelung griffen im 9ten Jahrhundert die isidorischen Decretalen ein. Selbst ein Product der Zeittendenz, halfen sie dieselbe bedeutend verstärken, indem sie in einer von dem unkritischen Zeitalter nicht bemerkten Mischung ächter und unächter Urkunden die

1) Die Worte Gregors sind: Alius Romanus Pontifex Regem Francorum, non tam pro suis iniquitatibus, quam pro eo, *quod tantae potestati non erat utilis*, a regno deposuit et Pipinum Caroli M. Imperatoris patrem in ejus loco substituit, omnesque Francigenas a juramento fidelitatis, quod illi fecerant, absolvit.

2) Man vergl. besonders das sehr charakteristische 2te Capitulare vom J. 811. T. I. p. 479 bei Baluzius, namentlich §. 2. 5. 11.

Idee der Kirche, als eines selbständigen, über das Weltliche erhabenen, aber von dem Willen des römischen Bischofs autokratisch geleiteten Gemeinwesens factisch veranschaulichten. Der Einführung dieser Idee waren auch die Umstände günstig. Die Nachkommen Carls ermangelten der Herrscherkraft ihres Ahnherrn und schon unter Ludwig dem Frommen konnte der römische Bischof versuchen, den Streit zwischen dem Kaiser und seinen empörerischen Söhnen zu entscheiden, indem er geltend machte, daß das Reich des Papstes über die Seelen höher stehe, als das zeitliche Reich des Kaisers. Zwar suchte Lothar die kaiserlichen Rechte wieder zu heben: der kanonisch gewählte Papst sollte erst vom Kaiser bestätigt werden, die Römer auch dem Kaiser Treue schwören [1]); aber es wurden Päpste geweiht, ehe sie vom Kaiser anerkannt waren, und die kaiserliche Herrschaft in Rom blieb schwankend.

Indessen sollte das Papstthum seine Triumphe erst nach mächtigen Kämpfen feiern. Das Kaiserthum kam nach der Theilung des fränkischen Reiches an die Deutschen. Hiermit wurde Deutschland der Mittelpunct der politisch-kirchlichen Entwickelung, während in Frankreich, wie bemerkt mehr die Wissenschaft ausgebildet ward. Unter den kräftigen sächsischen Kaisern Heinrich I. und Otto I. wurde die Festigkeit und Ordnung des deutschen Reiches begründet. An der Erhebung dieser Kaiser hatte der Klerus keinen bestimmenden Antheil. Heinrich hielt vielmehr die Geistlichen in Gehorsam und Abhängigkeit und Otto erneuerte auch in Italien dem Papste gegenüber die von seinen carolingischen Vorfahren ererbten Ansprüche, wo es nöthig war, mit Gewalt der Waffen. Das Papstthum war durch die Pornokratie in der ersten Hälfte des 10ten Jahrhunderts tief herabgesunken, ganz Italien von Parteien zerrissen. Otto I. stellte Ordnung her und setzte einen Papst ein. Von da an wurden die Päpste unter dem entscheidenden Einflusse der deutschen Kaiser gewählt. Dieß war bei dem Stande der Dinge gut, so lange die Kaiser gut waren; aber der Idee der Kirche und des Papstthums, wie sie sich einmal ausgebildet hatte, entsprach es nicht, und es wurde verderblich, wenn der kaiserliche Einfluß den höheren Interessen der Kirche widerstrebte. Dann wurde die Kirche verweltlicht, ihr Oberhaupt entwürdigt, der Klerus corrumpirt, und es mußte unausbleiblich eine Gegenwirkung eintreten. Diese erfolgte bekanntlich unter dem dritten der fränkischen Kaiser, unter Heinrich IV. Der Vater und

1) „Ich verspreche", hieß es in der Eidesformel, „daß ich mein Leben lang den Kaisern Ludwig und Lothar getreu und gehorsam seyn will, jedoch unbeschadet der Treue, womit ich zugleich meinem Herrn dem Papste verbunden bin."

Vorfahr dieses Kaisers, Heinrich III., hatte die geistlichen Stellen noch ohne Widerrede besetzt; selbst mehrere Päpste waren durch seinen Willen auf den römischen Stuhl erhoben worden. Als im J. 1048 die päpstliche Würde erledigt war, bat eine Gesandtschaft der Römer diesen Kaiser, ihnen einen Papst zu geben. Er wählte den Bischof von Toul [1]). Unter diesem Papste, Leo IX., kam zuerst jener Mönch aus dem Kloster Clugny nach Rom, der die gewaltigste Reaction zu Gunsten des Papstthums unter mehreren vorangehenden Päpsten einleitete und dann selbst als Gregor VII. durchführte.

Das Papstthum, welches die Idee einer weltbeherrschenden Theokratie schon lebendig umfaßt hatte, sah sich vom Kaiserthume seit längerer Zeit bedeutend überflügelt. Dieser Demüthigung mußte es sich fügen, so lange der feste und strenge Heinrich III. lebte [2]). Bald nach seinem Tode wurde Alexander II. ohne kaiserliche Genehmigung Papst. Mehr und mehr wurde alles vorbereitet, um der Kirche und ihrem Haupte wieder eine selbständige Stellung zu geben: der Papstwahl wurde durch die Begründung eines Wahlcollegiums Unabhängigkeit und Ordnung gesichert, Gesetze gegen die Simonie wurden proclamirt, mit Eifer wurde auf eine sittliche Reformation des Klerus hingearbeitet, um ihm mehr Würde und Gewicht zu verleihen. Während so die Kirche sich von innen heraus stärkte, kam das Kaiserthum in ungeübte, unsichere Hände. Heinrich IV., der, wenn auch wohl begabt, doch übel erzogen und berathen, in jugendlichem Ungestüm nach allen Seiten hin Fehler beging und namentlich die kaiserliche Macht in Besetzung geistlicher Stellen gröblich misbrauchte, gab dem weltumfassenden Verstande Gregors VII. die größten Blößen und der imperatorischen Energie des Papstes, nachdem derselbe sein Gegner geworden, ein unermeßliches Uebergewicht. Die Kämpfe zwischen beiden sind bekannt. Gregor, nach großen Triumphen, starb zwar im Exil und Heinrich, durch einen von ihm eingesetzten Gegenpapst zu Rom gekrönt, behauptete sich mit den Waffen, aber „nicht immer auf den Schlachtfeldern werden die Siege entschieden; die Ideen, welche Gregor verfocht, waren mit den mächtigsten Trieben der universalen Entwickelung verbündet; während er aus Rom flüchtete, nahmen sie die Welt ein“ [3]). Das Streben

1) einen Mann, der ihm von mütterlicher Seite verwandt war.

2) Indeß war schon Leo IX. auf Hildebrands Rath, weil er vom Kaiser ernannt war, nicht als Papst nach Rom gezogen, sondern als Pilger, und trat als Papst erst auf, nachdem er auch in Rom dazu gewählt war.

3) Worte Ranke's in seiner trefflichen deutschen Geschichte im Zeitalter der Reformation. Th. 1. S. 33.

Gregors, anfänglich vielleicht nur auf Emancipation und Verselbständigung der Kirche gerichtet, ging in der Folge, weil nur darin der Begriff des Papstthums erfüllt schien und der Herrschergeist Gregors sich befriedigte, auf Verwirklichung der Idee einer universalen christlichen Theokratie. Ein Gleichgewicht der Gewalten schien unmöglich, Eine mußte dominiren, und wie bisher das Papstthum in Abhängigkeit vom Kaiserthum gewesen, so sollte sich nun das Verhältniß umkehren, das Weltliche dienend, das Geistliche herrschend werden, und der Papst als der göttlich geweihte und beauftragte, alle Gaben und Gnaden Himmels und der Erden vermittelnde, Vater an der Spitze der christlichen Völkerfamilie stehen. An Größe fehlte es diesem Gedanken nicht, und es war nicht ein geringer Geist, der sich unterwand, ihn auszudenken und ein Träger desselben zu seyn. Aber die menschliche Natur ist unzureichend, ihn zu verwirklichen, und jedenfalls ist der Versuch zur Verwirklichung nur möglich in einer Zeit beziehungsweiser politischer und geistiger Unmündigkeit, in einer Periode, wo die Kräfte der Völker noch gewaltsam durch einander gähren. In solcher Zeit ist allerdings die hohe Bedeutung des Papstthums nicht zu verkennen: da konnte es ein Schirm der Bedrängten und, indem es die Gewalt des weltlichen Schwertes durch die Scheu vor einer höheren Macht mäßigte, ein Bollwerk politischer Freiheit seyn. Wo die Päpste ihre Aufgabe erkannten, nahmen sie auch diese Stellung ein. Auch war das Papstthum, mehr als eine politische Gewalt, im Stande, diejenige Einheit unter den europäischen Völkern, welche für deren gesammte Entwickelung erforderlich war, herzustellen und jener Zeit einigen Ersatz für das zu bieten, was uns jetzt unzählige neu hinzugekommene Mittel des Verkehrs leisten. Endlich hatte das Papstthum auch die pädagogische Bedeutung, die wir gelegentlich schon berührt haben. Sollte das Christenthum für die rohen Völker wieder zum Gesetz werden, um sie allmählig für die Freiheit des Evangeliums heranzubilden, so mußte ein kräftiger, göttlich autorisirter, Bewahrer des Gesetzes an der Spitze stehen und dieß konnte nur das Haupt der Kirche, der Verwalterin der sittlichen Zucht, seyn. So war das Papstthum ein Bedürfniß zu gewisser Zeit und in den rechten Schranken, und als solches wurde es auch von den Völkern empfunden, die ja doch zunächst in Kraft der Ueberzeugung dem römischen Stuhle anhingen und Jahrhunderte lang auch durch die schlechtesten Päpste nicht dahin gebracht wurden, das Papstthum selbst aufzugeben. Aber die Zeiten änderten sich und das Papstthum hielt sich nicht in seinen Schranken. Noch höher emporgetragen durch die von ihnen hervorgerufene

Weltbewegung der Kreuzzüge, an deren Spitze sie als die Häupter der streitenden Kirche, als die obersten Lenker des germanisch-romanischen Gemeinwesens standen, griffen die Päpste immer mehr in das Politische ein und gründeten sich dem, wenn auch kräftigst vertretenen, Kaiserthume gegenüber selbst eine Gewaltherrschaft. Zwei Systeme bildeten sich aus und wurden in mächtigem Weltkampfe verfochten, das kaiserlich-gibellinische, das dem Haupte des Reiches seine göttliche Ursprünglichkeit und Selbständigkeit sichern wollte, und das päpstlich-welfische, das den Papst unbedingt über alles, auch das Weltliche, setzte. Und vorübergehend wenigstens trug das letztere den vollständigsten Sieg davon. Der Papst ward wirklich die Sonne der christlichen Welt und der Kaiser nur der Mond; das weltliche Schwert schien ihm in der That nur von der Kirche zu Lehn gegeben, damit er es für sie und nach ihrem Willen gebrauche [1]), und wehe ihm, wenn er es nicht that! Auf dieser Höhe theokratischer Herrlichkeit erblicken wir Innocenz III., so wie einige seiner Vorgänger und Nachfolger. Aber in das Politische, Weltliche sich verflechtend, wurde das Papstthum herabgezogen von seiner sittlich-patriarchalischen Höhe und ging nach und nach selbst in Weltlichkeit auf [2]). Der Papst, ursprünglich ein Schirmherr der Verfolgten, wurde mehr und mehr selbst ein Verfolger; er vereinigte nicht bloß die Völker, er regte sie auch wider einander auf und stiftete Zwietracht zwischen Fürsten und Nationen; er verlor die Bedeutung des Erziehers mit dem Wachsthum der nationalen Bildung und Selbständigkeit; der Zögling schritt vorwärts, der Erzieher blieb zurück und es trat ein immer stärkeres Misverhältniß zwischen ihnen ein; ja selbst die Kreuzzüge, die den Papst zuerst so hoch

1) Gedanken, die durch das ganze Mittelalter hindurch gehen, besonders offen aber ausgesprochen sind in der bekannten Bulle Unam sanctam von Bonifacius VIII.

2) Es ist dieß nicht schöner auszudrücken, als mit den Worten des erhabensten Poeten der mittelalterlich-katholischen Kirche, des großen Gibellinen Dante, im 16ten Gesange des Fegefeuers:

Rom hatte, da's zum Heil die Welt bekehrt,
Zwei Sonnen: und den Weg der Welt hat eine,
Die andere den Weg zu Gott verklärt.
Verlöscht ward eine von der andern Scheine,
Und Schwert und Hirtenstab von einer Hand
Gefaßt in übel passendem Vereine.
Denn nicht mehr fürchten, wenn man sie verband,
Sich Hirtenstab und Schwert, du kannst's begreifen,
Denn an den Früchten wird der Baum erkannt.
Roms Kirche fällt, weil sie die Doppelwürde,
Die Doppelherrschaft jetzt in sich vermengt,
In Koth, besudelnd sich und ihre Bürde.

gehoben, schlugen zuletzt zu seinem Verderben aus, indem sie neue, der Kirche zum Theil feindselige, Welt- und Bildungsverhältnisse hervorrufen halfen; je herrschender das Papstthum nach äußerm Scheine wurde, desto sicherer eilte es seinem Fall entgegen.

---

2. Der Verfall des Papstthums.

Einen Wendepunct bildet Bonifacius VIII. Stolz und kühn, wie kein anderer Papst, erlebte er Demüthigungen wie kein anderer und ging im Wahnsinn unter. Was die Heldenkraft der Hohenstaufen vergeblich angestrebt, das gelang, weil die Zeiten sich geändert hatten, und die Kraft des Volkes mit dem Königthum im Bunde war, der klugen Kühnheit eines französischen Herrschers. Philipp der Schöne, nachdem er dem Bonifacius getrotzt, erreichte von Clemens V., daß er den päpstlichen Sitz nach Frankreich verlegte. Hiermit war die alte Kraft des Papstthums schon zum guten Theile gebrochen. Jener Glanz, den das ewige Rom dem Papste geliehen, war dahin. Statt ein selbständiger Fürst und inmitten der weltlichen Herrn eine allen imponirende geistliche Macht zu seyn, kam der Papst unter den Einfluß eines französischen Prinzen und wurde zum Theil ein Werkzeug der französischen Politik; die Gibellinen, die Verfechter des Kaiserthums, erhoben sich kühner und lehrten durch Schrift und Beispiel den Befehlen des Papstes Widerstand leisten [1]). Ohne von den alten Ansprüchen das Geringste aufzugeben, aber der inneren Würde und des äußeren Glanzes beraubt, schlug das Papstthum eine andere, höchst verderbliche, Richtung ein, wodurch ihm der Sinn der Besseren und Einsichtsvolleren in hohem Grade entfremdet wurde; es legte sich auf den Gelderwerb. Ein alle Verhältnisse umstrickendes System von Finanzspeculationen wurde ausgebildet; alles war am römischen Stuhle käuflich. Von einem solchen Papstthume den deutschen Kaiser abhängig seyn zu lassen, dünkte doch auch den Wahlfürsten des deutschen Reiches, die sich früher oft dem Papste gegen den Kaiser angeschlossen, allzu unwürdig; sie beschlossen im J. 1338, daß der, den die Mehrzahl der Churfürsten gewählt, auch ohne päpstliche Bestätigung, sofort

---

1) Selbst Männer, durch und durch katholisch und festhaltend an der Hierarchie ihrer wahren Idee nach, wie Dante, deckten die Fehler nicht bloß der Päpste, sondern auch des verweltlichen Papstthums offen auf.

als Kaiser zu betrachten sey [1]). Zugleich erhob sich ein anderes Element der Opposition, das jugendlich aufstrebende Bürgerthum, ein natürlicher Bundesgenosse des Kaiserthums. Auch fehlte es in der Kirche selbst nicht an zahlreichen Stimmen und Parteien, welche die verweltlichte Hierarchie hart anklagten und ihr den beschämenden Spiegel apostolischen Lebens vorhielten. Auf solche Mächte gestützt konnte Ludwig der Baier dem wiederholten päpstlichen Banne trotzen.

Noch empfindlicher traf die Wurzeln des Papstthums das aus dem avignonschen Exil entsprungene Schisma. Während der mehr als dreißigjährigen Periode, da zwei oder drei Päpste sich gegenseitig bekämpften, bannten, schmähten, auf jede Weise entwürdigten, wurden alle Nerven des päpstlichen Ansehens durchschnitten und die christliche Welt in unendliche Verwirrung gesetzt. Die verderbliche Richtung, die vorher schon der Eine Papst eingeschlagen, wurde nun verdoppelt von mehreren verfolgt; der Gelderpressungen war kein Ende; auch der Stumpfsinnigste mußte es fühlen, daß es so nicht bleiben könne. Dieser Zustand rief in der ersten Hälfte des 15ten Jahrhunderts die allgemeinen Concilien hervor. Ihre Aufgabe war Herstellung der Kircheneinheit und gründliche Verbesserung der kirchlichen Verhältnisse, damit ähnlichem Verderben für die Zukunft vorgebeugt würde. Für beide Zwecke mußte dem allgemeinen Concil, als selbständiger Repräsentation der Kirche, ein unbeschränktes oberrichterliches und gesetzgebendes Ansehen zuerkannt werden. Ein solches Ansehen vindicirten den allgemeinen Concilien auch die erleuchtetsten Männer der Wissenschaft und der Kirche, und in Kraft dieses Ansehens beschlossen und handelten die Kirchenversammlungen zu Constanz und Basel. Sie erhoben den Grundsatz einer freien gesetzgebenden Kirchenrepräsentation, welcher vor allem das große Werk der Reformation an Haupt und Gliedern anzuvertrauen sey, zum förmlichen Princip in der Kirche [2]). Alles schien anzudeuten, daß dem Papstthum aus dem Inneren der Kirche selbst heraus eine wesentliche Umgestaltung bevorstehe, daß seine bisher souveraine und unumschränkte Macht durch den Hinzutritt einer,

1) Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. Th. 1. S. 45 ff.

2) Klassisch sind in dieser Beziehung mehrere Dekrete der Kostnitzer Kirchenversammlung, in der 4ten Session vom 30sten März 1415 und in der 5ten vom 6ten April desselben Jahres bei von der Hardt T. IV. p. 86 und 96, welche die Autorität der Concilien als oberster Kirchengewalt feststellen, und das Dekret Frequens vom 9ten Oct. 1417 bei von der Hardt T. IV. p. 1435, welches deren regelmäßige Wiederholung anbefiehlt. Vergl. auch die Dekrete T. 1. p. 650.

förmlich in den Kirchenorganismus aufgenommenen, reformatorischen Repräsentativgewalt in eine untergeordnete und vielfach beschränkte übergehen würde. Aber das Papstthum bestand, äußerlich wenigstens, auch diesen Stoß. Es wich von den Ansprüchen, die es im Laufe der Zeiten erworben zu haben glaubte, nicht einen Fuß breit, und es gelang ihm, die Opposition, welche die Männer des Repräsentativsystems bildeten, durch Gewaltmittel niederzuhalten. Aber, wenn auch unterdrückt, war diese Opposition doch eine bedeutende geistige Macht. Es schieden sich, während die Kirche früher mehr nach außen gekämpft hatte, jetzt im Schooße der Kirche selbst zwei mächtige Parteien, die eine das Alte, die andere das Neue vertretend. Beide stellten, von verschiedenen Standpuncten aus, eigene Systeme über das Papstthum auf, die Partei des Alten das Papalsystem, die Partei des Neuen das Repräsentativsystem. Die Hauptgedanken dieser Systeme aber sind folgende:

3. Die Idee des Papstthums nach den entgegengesetzten Systemen.

Das Papalsystem betrachtete den Papst, wo nicht als den eigentlichen Herrn und Monarchen der ganzen Welt, von dem auch alle weltliche Gewalt und Jurisdiction ausfließe, dem es zukomme, Reiche zu stiften und umzugestalten, so doch jedenfalls als die höchste über alles erhabene Macht auf Erden. Die Vertheidiger dieses Systems [1]), ausgehend von dem Begriffe göttlicher Stellvertretung auf Erden, welche dem Papst anvertraut sey, sagten: Keine menschliche Macht geht über die päpstliche, die päpstliche aber geht über jede andere; sie erstreckt sich über die

1) Die Hauptmänner von dieser Richtung sind: *Johannes de Turrecremata*, Magister S. Palatii, Dominikaner, thätig auf den Concilien zu Basel und Florenz, gest. als Cardinal im J. 1468, in s. Summa de Ecclesia et ejus auctoritate Lib. IV., bes. Lib. I. de Potestate Papali und Lib. III. de Conciliis. *Rodericus Sancius*, Bischof von Zamora und päpstlicher Referendarius, in dem Speculum vitae humanae, herausgeg. Rom 1468, Straßb. 1507 u. a. bes. im 2ten Buch. *Dominicus Venetus*, Bischof von Brixen um 1465, in der Schrift de Cardinalium legitima creatione und in andern Tractaten, abgedruckt in Marci Antonii de Dominis de republica eccles. T. 1. *Theodorus Laelius*, Bischof von Feltre, in der gegen Gregor von Heimburg gerichteten Streitschrift Pro Pio Papa II. et sede Romana, in *Goldast* Monarch. S. Rom. Imp. T. II. p. 1595. Auszüge aus den drei erstgenannten Schriftstellern findet man bei Gieseler II. 4 S. 218 ff. Ueber Theodorus Lälius wird in der Folge noch einiges bemerkt werden.

ganze Welt; kein Gläubiger ist von derselben ausgenommen. In dem Papste ist mit der geistlichen Gewalt auch die weltliche vereinigt, er stellt die Spitze von beiden dar [1]) und hat auch in weltlichen Dingen so viel Macht und Gerichtsbarkeit, als für das Wohl der Kirche und ihrer Glieder heilsam, zur Bestrafung der Sünder erforderlich ist. Vermöge dieser Macht kann er auch nachlässige oder widerstrebende Fürsten absetzen. Für die Kirche ist er oberster Richter, alle Jurisdiction fließt ursprünglich von ihm aus, er richtet über alle, über ihn niemand. Ebenso ist er der eigentliche Inhaber und die Quelle aller bischöflichen Gewalt; alle Autorität in der Kirche stammt von ihm, die übrigen Prälaten und Geistlichen sind nur seine Bevollmächtigten, er kann jeden Augenblick an ihre Stelle treten und das unmittelbar selbst thun, wozu er sie beauftragt. Er ist der Hirte der ganzen Kirche, und da jeder Hirte über der ihm anvertrauten Heerde steht, so ist die Autorität des Papstes höher, als die der ganzen Kirche: daher hängt auch die Autorität der Concilien von ihm ab; er beruft die Concilien, er überwacht sie und gibt ihren Beschlüssen erst Gesetzeskraft; von ihm kann deßhalb auch nicht an ein Concil appellirt werden, sondern nur umgekehrt von dem Concil an den Papst; er kann auch Concilien, die unheilsam oder verwirrend gewirkt haben, verwerfen, cassiren und verdammen. Endlich ist der Papst auch der allgemeine Lehrer der Kirche: an ihm ist es, zu bestimmen, was zum Glauben gehört, den Sinn der Schrift authentisch auszulegen, die Aussprüche der einzelnen Lehrer in Sachen des Glaubens zu prüfen und entweder zu billigen oder zu verwerfen; seine amtlichen Entscheidungen hierüber sind keinem Irrthum unterworfen, denn es geziemte sich, daß diejenige Kirche, welche der Angelpunct aller übrigen seyn sollte, von Gott mit der besonderen Gabe der Infallibilität ausgestattet wurde.

Das Repräsentativsystem oder, wie man es auch genannt hat, das monarchisch-aristokratische bildete zu den meisten dieser Behauptungen einen entschiedenen Gegensatz [2]). Es

1) Utriusque potestatis apicem tenet, sagt Turrecremata.

2) Es wurde durch die Concilien zu Constanz und Basel und durch eine Reihe ausgezeichneter Theologen, unter denen die Französischen oben an stehen, aber auch Deutsche und selbst Italiener nicht fehlen, vertheidigt. Der bedeutendste Repräsentant ist Gerson in der zur Zeit des Constanzer Concils verfaßten Schrift de Potestate ecclesiast. Consid. Opp. ed. du Pin T. II. p. 246. Neben ihm ist besonders Nicolaus von Cusa, der später zum Papalsystem überging, zu nennen in s. Werke de Concordantia cathol. Lib. II. III. in *Schardii* Syntagma tractatuum. p. 356. Zahlreiche Tractate in diesem Sinne findet man in von der Hardts Hist. Concil. Constant. — Mehrere Männer dieser Art werden wir später selbst sprechen lassen. Auszüge bei Gieseler II. 4. S. 209 ff.

gab den Begriff des Papstthums als kirchlicher Einheitsmacht nicht auf, aber es forderte statt der schlechthin absoluten Monarchie des Papalsystems eine wesentlich beschränkte; sein Grundgedanke war, daß die Gewalt in der Kirche nicht vom Papst, sondern die Gewalt des Papstes von der Kirche stamme; daraus ergab sich alles Uebrige als natürliche Consequenz. Die Fülle des Geistes und der Gewalt — so lehrten die Vertheidiger dieses Systems — ist ursprünglich bei der Kirche, sie überträgt die oberste Leitung ihrer Angelegenheiten dem Papste, aber immer unter der Voraussetzung, daß er sie zur Erbauung und zum Heile des kirchlichen Gemeinwesens gebrauche; er ist nicht der Herr, sondern das dienende Haupt [1]) der Kirche. Die Kirche als Ganzes bleibt immer über den Papst, der selbst nur ein Glied der Kirche ist, erhaben. Die Kirche aber wird gesetzmäßig repräsentirt durch die allgemeinen Concilien; sie stellen die Kirche als handelnde dar; was von der Kirche gilt, das gilt auch von den Concilien. Nur der gesammten Kirche und den sie vertretenden Concilien ist vermöge der Leitung Christi und des heiligen Geistes Erhabenheit über jeden Irrthum verheißen. Der Papst, als ein sündiger Mensch [2]), kann irren und seine Gewalt zum Verderben der Kirche misbrauchen. Es muß darum eine höhere Autorität da seyn, durch welche das Beste der Kirche gesichert wird, und das sind eben die für die Kirche selbst eintretenden allgemeinen Concilien. Ihnen muß, wenn sie ihren Zweck erreichen sollen, oberrichterliche und gesetzgebende Autorität zuerkannt werden. Es kann allerdings vom Papst an die Kirche, an das allgemeine Concil appellirt werden. Die gesetzmäßig vertretene Kirche kann den Papst richten, sie kann ihn wegen Häresie oder anderer die Kirche offenbar beleidigenden Vergehungen absetzen; nicht aber kann der Papst die ganze Kirche richten. Die Kirche und ihre Vertretung ist auch befugt, Gesetze zu geben, und diese sind für den Papst sowohl als Person, wie als Kirchenhaupt verpflichtend; dagegen erhalten die Verordnungen des Papstes ihre volle Kraft nur durch Zustimmung der Kirche und ihren Concilien. Die bischöfliche Gewalt fließt nicht aus der päpstlichen, sondern sie hat mit dieser dieselbe Grundlage und Quelle, denn, wenn der Papst Nachfolger Petri ist, so sind die Bischöfe Nachfolger der übrigen Apostel, und Christus hat die Schlüsselgewalt und alle höheren Gaben nicht bloß dem Petrus, sondern gleichmäßig allen Aposteln und durch sie der ganzen Kirche verliehen. Ebenso hat auch die welt-

1) caput ministeriale, der oberste Diener.
2) homo peccabilis.

liche Gewalt der Fürsten ihre Quelle nicht in der geistlichen des Papstes, sondern sie ist eine selbständige göttliche Einsetzung und Ordnung.

Man sieht, es war damals in der Kirche, welche oft in ihren Bildungen denen des Staates vorangegangen ist, ein ähnlicher Gegensatz in Bewegung, wie nachmals auf dem Gebiete des Staates. Wie in neuerer Zeit Ludwig XIV. sagte: ich bin der Staat, so hätte damals der Papst im Sinne der Curialisten sagen können: ich bin die Kirche; und wie Friedrich der Große sich den ersten Diener des Staates nannte, so hätte sich damals der Papst im Sinne des kirchlichen Repräsentativsystems das dienende Haupt, den ersten Diener der Kirche nennen müssen. Dem Papalsystem zufolge wird dem Papst eine völlig absolute, übermenschliche, eine Gott und Christus gleiche Stellung zugetheilt; als Stellvertreter Gottes ist er die Spitze aller irdischen Macht, und wie Christus die Kraft in sich trug, die Kirche zu stiften, so ist nach dieser Vorstellung fortwährend in dem Papste die Kraft vorhanden, die Kirche, welche ihrer eigentlichen Substanz nach Hierarchie ist, aus sich hervorgehen zu lassen; er macht gleichsam immer die Kirche, sie ist um seinetwillen da, er ist stets über sie erhaben und beherrscht sie unumschränkt. Das Repräsentativsystem weist dem Papst eine der Wirklichkeit entsprechendere Stellung an: es betrachtet ihn als ein menschliches, dem Irrthum und der Sünde unterworfenes Wesen; es läßt ihn aus der Kirche, nicht die Kirche aus ihm entspringen, ihn um der Kirche willen, nicht die Kirche um seinetwillen da seyn, es ordnet ihn als das, wenn auch oberste, doch immer dienende Glied dem Willen und den Zwecken des Ganzen unter. Dieses System, indem es dem Princip der Fortentwickelung und Reformation, welches factisch in die Kirche eingedrungen war, entsprach, schloß sich offenbar dem Leben mehr an und schien eine schöne Zukunft zu verheißen, aber es litt an dem inneren Mangel, daß es den Begriff des Papstthums festhalten wollte, während es denselben in seinen Grundlagen auflöste, und nach außen hatte es mit der immer noch gewaltigen, durch große materielle Mittel unterstützten Hierarchie einen ungleichen Kampf zu bestehen. Das Papalsystem hatte den Vorzug des Besitzstandes, aber es befand sich, indem es für die Päpste eine Kirche postulirte, wie sie nicht mehr da war, und für die Kirche Päpste, wie sie nicht zu finden waren, in einem schreienden Widerspruch mit der Wirklichkeit, und klang wie ein Spott, wenn man von der Absolutheit der Idee hinüberblickte auf die Beschränktheit ihrer Träger.

4. Die Wirklichkeit des Papstthums im 15ten Jahrhundert.

Es fehlte nämlich viel, daß die Repräsentanten der von den Curialisten vertheidigten überschwänglichen Idee des Papstthums im Laufe des 15ten Jahrhunderts diejenige Hoheit der Gesinnung und die persönliche Würde bewährt hätten, welche an manchen älteren Päpsten so sehr imponirt hatte und auch jetzt noch im Stande gewesen wäre, den mündiger gewordenen Geist mit einem, wenn auch autokratisch, doch zugleich väterlich und im Interesse der Kirche verwalteten Papstthum zu versöhnen. Kaum war es der glänzenden Versammlung zu Constanz gelungen, der Kirche in Martin V. wieder ein einziges Haupt zu geben, so benutzte der kluge Mann die neuerlangte Macht nur, um die lange und allgemein gehegten, besonders von den Nationen diesseits der Alpen mit muthigem Eifer verfochtenen, Verbesserungsgedanken zu vereiteln. Wohlwollend dem Scheine nach, verweigerte er keineswegs die ersehnte, von ganz Europa verlangte Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern, aber er verschob sie und befestigte unterdessen die alten Misbräuche, zuerst schon durch die Kanzleiregeln, die er sogleich nach seinem Regierungsantritt gab, dann durch Concordate mit den einzelnen Nationen. Derselbe Papst, der einem mit höchster Kirchengewalt bekleideten Concil seine Existenz zu verdanken hatte, untersagte schon wieder die Appellationen vom Papst an ein allgemeines Concil und bot alles auf, das Papstthum von den Schranken zu befreien, welche das zu Constanz geltend gemachte Repräsentativsystem ihm hatte setzen wollen. Ja im Angesichte der Reformationsbestrebungen fast der ganzen abendländischen Christenheit, fing er die alten Gelderpressungen wieder an, und trat zuletzt, während er als Cardinal für besonders gütig und milde gegolten, mit dem Rufe eines habsüchtigen, geitzigen Mannes vom Schauplatz († 1431). Die nach langem Zögern und bedeutungslosen Zwischenversuchen zusammenberufene Basler Kirchenversammlung sollte endlich der Kirche helfen; aber ihre kraftvolle Freisinnigkeit und ihr gründlicher Ernst für wirkliche Kirchenverbesserung brachte sie bald in unheilbaren Zwiespalt mit Martins Nachfolger, Eugen IV. Die Opposition, damals vertreten von den ausgezeichnetsten Männern, namentlich Nicolaus von Cusa und Aeneas Sylvius, hatte glänzende Erfolge und konnte eine Zeitlang dem wankenden Papstthum die Spitze bieten. Allein die bedenkliche Maaßregel der Wahl eines Gegenpapstes und manche andere Umstände brachten sie herab, und Eugen IV. war ihrer schon Meister geworden, als

er im J. 1447 starb. Das Basler Concil, so großartig seine Bestrebungen, so tüchtig seine Verhandlungen, so wohlthätig seine Beschlüsse waren, ließ kaum etwas Anderes zurück, als den Eindruck seines Geistes auf die Stimmung der Zeitgenossen und ein großes geschichtliches Andenken. Aber, was es eigentlich hatte bewirken wollen, die Früchte reformatorischer Grundsätze, gingen zunächst für Deutschland schon wieder verloren durch das Aschaffenburger oder Wiener Concordat, welches der kluge, unterdessen anderen Sinnes gewordene, Aeneas Sylvius zu großen Gunsten des römischen Stuhles für Nicolaus V. mit dem schwachen Kaiser Friedrich III. unterhandelte. Mochte Nicolaus V. außerdem als wissenschaftliebender Mann, als Beschützer der aus Griechenland fliehenden Gelehrten sich schöne Verdienste erwerben: dieß war mehr eine persönliche Sache; als Papst verfolgte er, wie die ganze Reihe dieser Päpste, vor allem das Ziel, die reformatorischen Bestrebungen niederzukämpfen und auch aus seiner Regierungszeit (Nicolaus † 1455) vernehmen wir herbe verzweifelnde Klagen ernster Männer über den in Betreff einer gründlichen Umgestaltung so hoffnungslosen Zustand der Kirche. Konnte doch sein Nachfolger Calixtus III., dem während seiner kurzen Regierung († 1458) der von Aeneas Sylvius geleitete Friedrich III. zur Unterdrückung der kirchlichen Freiheit bereitwillig beistand, sogar die maaßlose Behauptung wagen, die nach allen Beziehungen freie Autorität des apostolischen Stuhles sey durch keine Verträge gebunden und nur aus Gnade wolle er die Concordate statt haben lassen. Am eifrigsten aber in dieser Richtung bewieß sich, wie Apostaten zu thun pflegen, Pius II. (zwischen 1458 u. 64), ein Mann von glänzenden Gaben, hochgebildet durch Wissenschaft, vielgewandt und frei im Leben, fähig, das Größte zu leisten, wenn sein Genie durch einen entsprechenden Character unterstützt worden wäre. Früher ein Haupt der reformatorischen Bewegung, zerstörte Pius II., von sich selbst abgefallen, alles, was er als Aeneas Sylvius Piccolomini zum Besten der Kirche hatte begründen helfen und widerrief feierlichst die Grundsätze, die er einst freimüthig und beredt auf dem Basler Concil vertheidigt hatte. Durch Nachahmung der großen päpstlichen Vorbilder hoffte er die alte Herrlichkeit des römischen Stuhles wiederherzustellen, nicht bedenkend, daß die Zeit sich geändert hatte und daß, wer Ueberzeugung und Begeisterung in Andern wecken will, diese zuerst selbst in sich tragen muß. Sein erkünsteltes, absichtvolles Verfahren blieb ohne großartige Wirkung. Der von ihm berufene Fürstentag zu Mantua (1459), der einen Kreuzzug unter päpstlicher Leitung hervorrufen sollte, brachte nur zu

Tage, wie sehr der Sinn für solche Unternehmungen erloschen sey, und gab der Opposition Gelegenheit, den Papst herrschsüchtiger und habsüchtiger Zwecke zu beschuldigen. Die Verdammung, womit Pius II. bei dieser Zusammenkunft jede Appellation vom Papst an ein allgemeines Concil belegte, hatte nichts weniger als den gewünschten Erfolg, vielmehr erfolgten gerade von der Zeit an — man denke besonders an Gregor von Heimburg — mehrere sehr kräftige Appellationen. Die Retractations-Bulle vom J. 1463, durch welche Pius, mit Augustin sich vergleichend, seine frühere Gesinnung und Ueberzeugung selbst verurtheilte, konnte die Zweifel über seine Person nicht beseitigen und erregte mehr Unwillen, als daß sie die in seinem Leben vorliegenden Widersprüche gelöst hätte. So ging Pius II. († 1464) wie ein Phänomen vorüber, und es gelang selbst diesem reichen Geiste nicht, eine neue Schöpfung zu begründen. Auch sein Nachfolger Paul II., ein Eiferer gegen die Hussiten, war hauptsächlich nur für die Befestigung der absoluten Papstmacht thätig. Sein Streben verwickelte ihn in vielfache Streitigkeiten, unter denen er 1471 starb.

Indeß muß man doch den bisher genannten Päpsten noch nachsagen, daß sie ein objectives Ziel, die Erhöhung des römischen Stuhles, verfolgten. Nun aber beginnt eine Reihe von Päpsten, welche, sittlich unwürdig und von ganz weltlichen, selbstsüchtigen Zwecken beherrscht, ebenso sehr von der Verdorbenheit der Curie und insbesondere des Wahlcollegiums zeugen, als sie in der öffentlichen Meinung das Papstthum selbst immer tiefer herabbrachten. Sixtus IV. (1471 — 84) war fast nur bestrebt, seine Familie zu heben, und wurde dadurch zu Schritten verleitet, welche die größte Verwirrung in Italien hervorriefen; die Theilnahme, die er den Wissenschaften zuwendete, konnte ihn nicht vor Verachtung schützen. Innocenz VIII., demselben Fehler des Nepotismus und zwar um so mehr ergeben, da er eine zahlreiche Nachkommenschaft zu versorgen hatte, wurde zugleich der Urheber des Hexenprocesses und lebhafter Beförderer des Ablaßwesens, dessen Misbräuche damals schon einen hohen Grad erreicht hatten († 1492). Alles aber, was man bisher Unwürdiges und Anstößiges auf dem Stuhle St. Peters gesehen, übertraf der schändliche Borgia, Alexander VI. Er und seine ganze Familie, von Wollust und Blut befleckt, stehen als ein schauerliches Bild gottvergessenen Sinnes in der Geschichte, und wenn je ein schreiender Widerspruch war zwischen dem, was ein Mann vermöge seiner Stellung seyn sollte und dem, was er wirklich war, so trat dieser Fall bei Alexander VI. ein. Mit ihm — er † 1503 — schließt sich die Reihe der Nachfolger Petri im 15ten Jahr-

hundert. Keiner unter ihnen hatte die Kraft und, wenn auch die Kraft, doch nicht den Sinn und Willen, das alternde Gebäude, das der Erneuerung durch einen schöpferischen Geist bedurft hätte, schöner und edler wiederherzustellen. Auch die Besseren unter ihnen — wiewohl selbst der ausgezeichnetste, Pius II., von sittlichen Vorwürfen nicht frei war[1]) — trugen, indem sie das Unhaltbargewordene durch Ueberspannung und Gewaltmittel haltbar zu machen suchten, das Ihrige bei, eine mächtige Gegenwirkung der nur niedergehaltenen, keineswegs vernichteten Opposition herbeiführen zu helfen; die Unsittlichen und völlig Unwürdigen aber, wie sie selbst schon ein Beweis des tiefen Gesunkenseyns der Curie waren, mußten noch mehr die durch die Gewalt der Umstände und die fortschreitende Bildung vorbereitete Katastrophe beschleunigen. Alle zusammen zeigten, daß in dem Papstthum, wie es wirklich war, kein Heil sey.

---

5. Der Klerus und die Mönche.

Sehen wir uns weiter in der Kirche um, so stand es zunächst um die hohe Geistlichkeit nicht besser, als um das Kirchenoberhaupt. Von imponirendem Glanz und Reichthum umgeben, mächtig dem Staate gegenüber, waren die Kirchenfürsten doch durchaus abhängig vom Papst und nannten sich von Gottes und des apostolischen Stuhles Gnaden. Statt Hirten und Prediger zu seyn, waren sie weltliche Herren und Regenten, ja nöthigenfalls selbst Krieger; man sah sie in voller Rüstung, das Schwert an der Seite, die Lanze zur Hand, in den Kampf ziehen. Sie erkauften fast durchgängig ihre Stellen, und entschädigten sich dann wieder durch ähnlichen Wucher mit untergeordneten Aemtern. Die Simonie war beinahe ausnahmlos allgemein vom Papste bis zum geringsten Geistlichen. Es ist bekannt, welch' ungeheure Summen für Expectanzen, Annaten u. s. f. nach Rom gingen. Die Kosten für das erzbischöfliche Pallium von Mainz wurden auf 30,000 Gulden, für das Bisthum Trier auf 20,000 berechnet. Aehnlich andere hohe Stellen. Aber auch die Besetzung der kleinsten Stelle lieferte ihren Ertrag. „Keine Bewerbung", erzählt uns ein ernstgesinnter Bischof zu Anfang des

---

1) Man vergl. dessen 15ten Brief an seinen Vater und Heimburgs Appellatio in Goldasts Monarch. T. II. p. 1593. lin. 55. 62.

15ten Jahrhunderts[1]), „um eine auch noch so niedrige Stelle, selbst wenn der Bewerber arm wäre, hat in Rom Erfolg, wenn nicht vorher ein Ducaten bezahlt ist, so daß auch nicht ein Pfennig fehlt. Bei der Supplication um bessere Expectativen — denn die Stellen wurden meist vergeben, ehe sie erledigt waren — zahlt man auch 30, 40 bis 50 Ducaten. Für eine schon offen stehende Stelle aber wird vom Bewerber die Summe des jährlichen Betrags [die sogenannten Annaten] ausbedungen. Wird aber eine Provision für einen dritten ungenannten Bewerber erbeten, so wird sie nicht eher ertheilt, als bevor man über eine bestimmte Summe übereingekommen und Sicherheit für die Bezahlung in bestimmter Form gegeben ist." Dieses simonistische Unwesen mußte die ganze Geistlichkeit corrumpiren. Die unausbleibliche Folge war, daß würdiger gesinnte Männer sich vom geistlichen Stande zurückzogen, die Unwürdigsten dagegen, wenn sie nur Geld und eine freche Stirne hatten, sich in alle Stellen drängten. „Diese Art der Stellen-Besetzung", sagt derselbe Bischof[2]), den wir eben vernommen, „ist ein Haupthinderniß für die Beförderung tüchtiger und ehrenhafter Männer, die durch Vernunft und Schaam abgehalten werden, sich vorzudrängen und die gewöhnlichen Mittel zu gebrauchen, während es dagegen der einfachste Weg ist, daß leichtfertige Personen und Vagabunden, die sich alles gefallen lassen, die zu den gemeinsten Diensten zu gebrauchen sind, hohe Stellen erhalten. Kann es wohl etwas Kläglicheres geben? Kaum findet sich ein Stallbedienter[3]), ein noch so geringes und trauriges Subject, dem nicht eine oder mehrere, mitunter bedeutende Gnadenstellen zu Theil würden, welche eigentlich ausgezeichneten und gelehrten Personen gebührten." Hierzu kam der jetzt fest begründete Cölibat, allerdings das beste Mittel, aus dem gesammten Klerus ein unabhängiges und gewaltiges Werkzeug der Hierarchie zu machen, aber auch eine unversiegliche Quelle von Rohheiten und Ausschweifungen. Die Kehrseite des Cölibats war der Concubinat, überhaupt das ganze unzüchtige Leben der Geistlichen, eine Schmach, gegen die alle kirchlichen Gesetze — und kein Jahrhundert hat deren mehr aufzuweisen, als das fünfzehnte — nichts vermochten. „Der Concubinat", spricht der mehrfach erwähnte Zeuge aus dem Anfange des 15ten Jahrhunderts[4]), „wird vom Klerus öffentlich

1) Matthäus von Cracow, Bischof zu Worms, in dem Tractatus de squaloribus Romanae Curiae in *Walch* Monim. med. aev. Vol. II. fasc. 1. p. 1 sqq. Kap. 7.

2) A. a. O. Kap. 4. 3) stabularius.

4) Matthäus von Cracow de squalor. Cur. Romanae. cap. 2.

und feierlich geübt, und die Beischläferinnen so kostbar gekleidet und so ehrenvoll gehalten, als ob dieses Verhältniß nicht verboten, sondern anständig und rühmlich wäre.... Kaum ist einer so lasterhaft und anstößig, daß er nicht zum geistlichen Amte zugelassen würde. An die Besserung solcher Menschen denkt keiner von denen, welche die Macht haben. Davon nur reden zu wollen, schiene lächerlich. Kein Wunder; denn die Leute verbrauchen so viel Zeit und Kraft zu anderen Dingen, daß sie zu dergleichen keine Zeit haben. Haben sie ja doch Tag und Nacht für Vacanzen, Ausfertigungen, Processe, Besitzerwerbungen, für die Cerimonien und Gewohnheiten der Curie zu sorgen!" Allerdings von oben, von Rom aus, wurde diesem Unwesen nicht leicht kräftig gesteuert; im Gegentheil, es ward durch weltkundige Beispiele auf dem Stuhle Petri selbst sanctionirt. Was konnte man vom Klerus erwarten, wenn Männer wie Johann XXIII., wie Innocenz VIII.[1]) und Alexander VI. zur höchsten Würde in der Kirche gelangten? So vernehmen wir denn dieses ganze Zeitalter hindurch die bittersten Klagen über die rohe Unwissenheit, Schwelgerei, Sittenlosigkeit und Habsucht der Geistlichen; der Unwille edlerer Mitglieder des Standes und wohlgesinnter Laien ergießt sich darüber in beißendem Spott und ernsten Worten der Strafe, und es sind nicht etwa bloß aufgeregte Oppositionsmänner, wie Huß und Savonarola, sondern Männer von der ruhigsten Besonnenheit, selbst mit den höchsten geistlichen und wissenschaftlichen Ehren bekleidet, wie der mehrfach genannte Bischof von Worms, Matthäus von Cracow, wie Peter d'Ailly und Johann Gerson, wie der würdige Abt von Spanheim, Johann Tritheim, welche uns das tiefe und allgemeine Verderben der damaligen Priester und Lehrer aufdecken. Fassen wir noch zum Schluß die Züge[2]), mit denen der letztere uns den gewöhnlichen Klerus zeichnet, in ein Gesammtbild zusammen: „Ungelehrte, rohe Menschen ohne Verdienst", sagt er, „kommen zum Priesterthum; auf Heiligkeit des Lebens, wissenschaftliche Bildung, Reinheit des Gewissens wird keine Rücksicht genommen. Die Bischöfe, mit weltlichen Dingen beschäftigt, überlassen die Sorge der Prüfung unerfahrenen Männern. Das Studium der Schrift, die Gelehrsamkeit wird von unsern Priestern völlig vernachlässigt; dafür beschäftigen sie sich mit der Zucht von Hunden und Vögeln. Statt Bücher haben

1) Bekannt ist das Epigramm auf den letzteren, welches mit den Worten schließt: „Hunc merito poterit dicere Roma *patrem*."

2) Sie finden sich zerstreut in der um das J. 1485 abgefaßten Schrift Tritheims: Institutio vitae sacerdotalis. Opp. pia et spirit. ed. Rusaeus. Mainz 1605. S. 765 ff.

sie Kinder[1]), statt des Studiums Concubinen. Mit Trinkern sitzen sie in den Schenken, dem Spiel und der Schwelgerei ergeben, aller Gottesfurcht baar und ledig. Lateinisch können sie weder sprechen, noch schreiben, ja kaum in deutscher Sprache die Evangelien auslegen. Und kein Wunder, daß die geringeren Priester so ungelehrt und dem Studium der Schrift so abgeneigt sind, da sie hierin die Prälaten zum Vorbild haben, denn meist werden hierzu nicht die Gelehrteren, sondern die zum Gelderwerb Geschickteren gewählt, und selbst diese haben wenige oder gar keine Bibeln, und legen sogar einen Haß gegen die Wissenschaft an den Tag. Das sind die blinden Führer der Blinden, die das Volk Gottes nicht nur zur Gerechtigkeit nicht anweisen, sondern vielmehr verführen. Da mögen sich die Priester nicht wundern, wenn die Laien sie verachten, da sie selbst die Gebote Christi verachten. Ich fürchte aber sehr, es stehe dem Klerus in Kurzem noch Schwereres bevor." Das ist freilich ein abschreckendes Bild! Wer möchte leugnen, daß es auch bessere, reiner gesinnte Männer unter der Geistlichkeit dieser Zeit und selbst sehr bedeutende wissenschaftliche Theologen gegeben? Aber immer sind dieselben nicht nur seltenere Erscheinungen, sondern meist auch Gegenstände der Anfeindung und Verfolgung.

An die Geistlichen reihen sich die Mönche, zwar damals schon etwas abnehmend in ihrer Wichtigkeit, aber doch noch von ungeheurem Einfluß auf das Volk und auf die Jugend der Schulen und Universitäten. Es war neben und mit der Hierarchie eigentlich der Ritter- und Mönchsgeist, der das Mittelalter beherrschte; jener entflammte die höheren Stände und feierte seinen Triumph in den Kreuzzügen; dieser regierte das Volk und fand seine Vollendung in den großen Bettelorden. Eine Verschmelzung von beiden zeigen die aus Veranlassung der Kreuzzüge gestifteten geistlichen Ritterorden. Der ritterliche Geist im Dienste der Kirche war im Großen mit den Kreuzzügen erloschen. Die vergeblichen Versuche Pius II., sowie anderer Päpste und hochgestellter Männer, beweisen, daß die Zeit einer großartigen Begeisterung für diese Unternehmungen vorüber war. Der Mönchsgeist aber wirkte noch länger fort und verbreitete seinen Einfluß über das ganze fünfzehnte Jahrhundert, ja in weltlich verfeinerter Form bis in die neueste Zeit. Und man müßte der Geschichte spotten, wenn man behaupten wollte, dieser Einfluß sey damals im Ganzen und Großen ein wohlthätiger gewesen. Die

1) pro libris sibi liberos comparant, pro studio concubinas amant.

Verdienste der Benedictiner und den strengeren Geist auch anderer Mönchsorden, z. B. der Karthäuser und eines Theiles der damaligen Augustiner in Ehren! — aber die große Schaar der Mönche war doch nur das stehende Heer der absoluten Papstgewalt, eine in geistiger Dumpfheit und sittlicher Fäulniß begriffene Masse. Sie litten ungefähr an denselben Verderbnissen, wie die Geistlichen, wozu aber bei den Mönchen noch die größere Unthätigkeit kam und der schreiende Widerspruch ihres Lebens mit der strengeren Regel. „Ach! welche tödtliche Ungeheuer," sagt ein Mann, der, dem reiner gebliebenen Karthäuser-Orden angehörig, selbst ein Bild der äußersten Mönchsstrenge darstellte [1]), „welche Ungeheuer, die unter dem Schaafspelze den mörderischen Wolf verstecken, sind in unseren Tagen in den Klosterhöhlen der rechtgläubigen Väter verborgen! Sie scheuen sich vor keiner Art von Sünde, so daß das Sprichwort mit Recht sagt: was ein verstockter Teufel zu thun sich scheut, das vollbringt ohne Scheu ein verworfener und trotziger Mönch [2]). Dieß verführt auch die gemeinen Leute zu vielem Bösen und zu dessen hartnäckiger Entschuldigung, denn sie sagen: was tadelst du mich? thun doch dasselbe auch diese und jene Mönche, die zu einer vollkommneren Regel verpflichtet sind!" Außer dem Gelübde der Keuschheit war es besonders auch das der Armuth, welches von den damaligen Mönchen mit Füßen getreten wurde. Für alle Orden, vor allem für die Bettelorden, war apostolische Armuth ein Hauptgesetz. Der heilige Bernhard hatte gesagt: „Ein Mönch, der einen Groschen besitzt, ist nicht einen Groschen werth." Aber nun bedurften die Mönche zu ihrem weichlichen und üppigen Leben bedeutende Geldmittel, und so finden wir eine durchgängige Klage in dieser Zeit, wie sehr der Eigenbesitz der Einzelnen [3]) und die Habsucht unter ihnen eingerissen sey. Wir haben eine Schrift aus der Mitte des 15ten Jahrhunderts, die vorzugsweise über diesen Gegenstand handelt [4]). Daraus ersehen wir, wie allgemein dieser Abfall von der Regel war, und wie man ihn durch

1) Jacob von Jüterbock (über ihn weiter unten) in dem Tractate: de Negligentia Praelatorum in *Walch* Monim. med. aevi Vol. II. fasc. 2. p. 157—202. S. Kap. 3.

2) Quod agere veretur obstinatus diabolus, intrepide agit reprobus et contumax monachus.

3) Proprietas, die einzelnen Mönche, die besondern Besitz hatten, proprietarii.

4) Das oben angeführte Büchlein des Jacob von Jüterbock de Negligentia Praelatorum. Auch Felix Hemmerlein hat einen eigenen Tractat de Religiosis proprietariis geschrieben. S. Opusc. et Tractat. fol. 46 sqq.

Sophistereien beschönigte [1]); aber allerdings auch, wie ernstere Mönche darüber dachten: denn der Verfasser, selbst ein Mönch, bezeichnet solche Ordensbrüder als Eidbrüchige, Götzendiener, Heuchler und Schänder des Heiligen, und stimmt dem Worte eines Mannes, welcher eifrig für die Reformation der Klöster in Deutschland thätig war, des Cardinal Cusanus bei, der in einer öffentlichen Predigt solche Mönche „eingefleischte Teufel" genannt hatte [2]). Wohl vernehmen wir aus dieser Zeit auch von zahlreichen Versuchen zur Reformation der Klöster; nicht minder zeigt sich in mehreren freien Genossenschaften, die große Ausbreitung erlangten, die Tendenz, das, was ursprünglich der bessere Sinn und Zweck des Klosterlebens gewesen war, ohne die Fessel des Gelübdes und andere beengende Regeln nach apostolischem Vorbilde zu verwirklichen. Aber jene Reformationsversuche waren immer nur partiell und scheiterten vielfach an der Indolenz und Hartnäckigkeit der Klosterbrüder; und diese reiner gestalteten freien Vereine, die sich nur unter fortwährendem Kampfe mit den Mönchen, besonders mit den Bettelorden behaupten konnten, kommen doch, wenn gleich sie bedeutende Lebenskeime für die Entwickelung der späteren Zeit in sich schlossen, gegen die Masse der eigentlichen Mönche für die unmittelbare Gegenwart wenig in Betracht. Im Ganzen wirkte das Mönchthum, selbst verfallen, hemmend und zerstörend auf Geist und Sittlichkeit, und bessere Ausnahmen konnten nicht vergüten, was die herrschende Menge verdarb.

---

1) Die Proprietarier unter den Mönchen raisonnirten so: „Der heilige Benedict hat gesagt: der Mönch darf nichts haben, was ihm der Abt nicht gegeben oder erlaubt hat — also, was ihm der Abt erlaubt, das darf er haben." S. Jacob von Jüterbock de Neglig. Praelat. c. 9 und Anonymi Ordinis Cisterc. propositio affirmativa in Constant. Conc. ann. 1417 oblata, quod Monachi Cisterc. possint propria possidere bona — bei von der Hardt T. III. p. 120 ff. c. 1. 3. 5. 6. Treffend erklärt sich Jacob von Jüterbock (a. a. O.) gegen das bezeichnete Sophisma in folgender Weise: „Diese Consequenz gilt nicht, weil aus der Negation nicht sofort die Affirmation folgt; der Satz ist aber auch materiell unrichtig, denn der Abt könnte ja auch ebenso wohl den Diebstahl oder das Concubinat erlauben. Es bleibt dabei, weder der Abt noch der Papst kann einem Mönche Eigenbesitz erlauben, und der Mönch begeht, wenn er das Verbot übertritt, eine Todsünde. . . . Der Papst kann, wie Vincentius sagt, den Mönch zum Nichtmönch machen, aber, so lange er Mönch ist, kann er ihn nicht in der Weise dispensiren, daß er Eigenthum haben darf."

2) *Jacob. Jüterb.* de Negligent. Prael. c. 27.

6. Das christliche Volk.

Steigen wir endlich von der Aristokratie der Kirche durch das demokratische Mittelglied des Mönchthums zum Volke herab, so ergibt sich schon von selbst, wie die Menge der so beschaffenen Geistlichen und Mönche auf dieses wirken mußte. Abgesehen von dem Beispiele der Rohheit und Frivolität, welches sie gaben, waren sie es besonders, die eine unevangelische Werkheiligkeit als das Höchste in der Religion anpriesen und für alle Ausschweifungen und Verbrechen die leichtesten Sühnmittel boten, die Gewissen einschläferten und den Geist innerlicher Frömmigkeit, den besonders die kleineren religiösen Parteien und die Mystiker zu wecken suchten, nicht zur kräftigen Entwickelung kommen ließen. Indeß darf man sagen, daß das Volk und besonders der Bürgerstand gewöhnlich noch mehr gesunden, frommen und sittlichen Sinn besaß, als seine, durch eigene Schuld zum Gespötte gewordenen, kirchlichen Lenker. Es findet sich zu jeder Zeit und unter jedem Volk eine Mischung des Guten und Bösen, und es ist schwer, die Summe der Sittlichkeit in den verschiedenen Zeitaltern abzuwägen. In der Regel herrschen in einer Zeit mehr die Fehler der Rohheit, in der anderen die Fehler der Cultur, und nur in den verderbtesten Zeiten beide neben einander. In der Periode, von der wir handeln, war, wenn wir besonders auf Deutschland blicken, die Masse der Kenntnisse gering, aber es war noch ein tüchtiger Kern von Biederkeit, Treue, Offenheit, von corporativem Gemeinsinn vorhanden und wir finden besonders unter den mittleren Ständen in den Städten — Nürnberg ist das leuchtendste Beispiel — unter den Kaufleuten, Künstlern, Gelehrten nicht nur ein in seiner Beschränktheit sinnvoll ausgebildetes und poetisches, sondern auch oft sehr edles und würdiges Leben. Die Fehler, die sich zeigen, waren häufiger Thorheiten, als Laster, sie waren mehr Ausschweifungen der Kraft, als Sünden der raffinirten Selbstsucht und Bosheit. Die rohe, ungebändigte Kraft äußerte sich aber theils in maaßlosem Unabhängigkeitssinn, theils in Ausschweifungen der Sinnlichkeit. Aus jenem Unabhängigkeitsgeist entsprang die Menge kleiner Kriege und Fehden: die Fürsten erhoben sich gegen den Kaiser, der niedere Adel stand im Kampf mit den Fürsten und Städten, die Städte waren oft in sich selbst voll Parteiung und, wenn sie Bischofssitze waren, im Zwist mit ihren geistlichen Herren, ja selbst unter den Bauern regte sich der Freiheitsdrang, der, den Bauernkrieg vorbedeutend, schon im 15ten Jahrhundert mehrfach in Empörungen aufloderte. Aus dem sinnlichen Wesen erzeugten sich besonders die

Ausbrüche der Völlerei und der Wollust, auch wohl schon der herrschend werdenden Prunk- und Vergnügungssucht, über die wir bis auf unseren Luther ernstere Männer bitter klagen hören. Gingen doch auch hierin die Geistlichen dem Volke mit dem verderblichsten Beispiele voran. Man weiß, was das Concil zu Kostnitz vor ganz Europa für ein Muster aufgestellt. Vereinigt zu den wichtigsten und ernstesten Zwecken, unter den Augen des Kaisers, des Papstes und der ersten Prälaten aller Länder, hatte doch diese Versammlung Neigung und Zeit, sich nicht nur an Ritterspielen, sondern an den Künsten mehrerer hundert Schauspieler und Gaukler zu ergötzen und eine noch größere Zahl anderer Personen zu beschäftigen, die am allerwenigsten auf ein Concilium paßten. Und nicht etwa nur die weltlichen Herren und Ritter, die Kaufleute und Handwerker, die hier in so großer Zahl zusammenflossen, ergaben sich dieser Ueppigkeit, nein, gerade von Geistlichen hohen und niedern Standes wird erzählt, daß sie in Schwelgereien aller Art und in der Eitelkeit des weltlichsten Putzes sich gefallen und die trockenen Bußprediger, die freilich auch nicht fehlten, verlacht hätten.

Die sittlichen und religiösen Mängel der Zeit lernen wir am anschaulichsten aus den Schriften derer kennen, die sie bekämpften. Und da tritt uns denn, wie zu allen Zeiten, die zwiefache Erscheinung entgegen: die innerlichen idealen Naturen, die in dem Bösen einen positiven Widerstand gegen das Göttliche erblicken, empfinden es mit brennendem Schmerz, mit tiefer Wehmuth, und stellen sich ihm in edlem Zorn entgegen; die vorzugsweise realistischen, heitern, der Lebensbeobachtung zugewendeten Männer fassen es dagegen mehr als etwas Nichtiges und Verkehrtes auf und verfolgen es mit scharfem Spott und derber Laune. In früherer Zeit hatten die italiänischen Dichter, vor allen Dante, und die deutschen Minnesänger [1] sehr freimüthig und gewichtvoll, aber in höherem Tone, der mehr das Volk zu erheben suchte, als daß er sich zu ihm herabließ, über die Kirche, Hierarchie und herrschende Verderbnisse gesprochen; jetzt war dieser edlere Ton in der Poesie verklungen, und wir vernehmen die ernsten Strafreden mehr aus dem Munde der Theologen und prophetischen Männer der Kirche, eines Huß, Savonorola und Anderer; dagegen tragen nun die Meistersänger ihre Beobachtungen und Lehren in Schwänken vor, und auch die Sittenprediger auf der Kanzel gehen mehr und mehr in die derbe, lebendige, aber auch

1) Eine schöne Zusammenstellung hierher gehöriger Stellen findet man in Uhlands Walther von der Vogelweide. Stuttg. 1822. S. 114 ff.

oft burleske Art des Volkes ein. Von ihnen wird das Schlimme fast immer nur als eine Narrheit behandelt und mit volksmäßigem Humor gegeißelt. Dieser Ton ist es, der besonders das Zeitalter characterisirt. Der Narr gewinnt eine bedeutende Stelle in der Literatur, und an ihm, als dem Kehrbilde, wird die wahre Weisheit anschaulich gemacht. Sowohl poetische Productionen, als geistliche Reden bewegen sich in dieser Richtung und in verschiedenen Ländern hören wir geistreiche, witzige Männer in diesem Sinne sprechen. Felix Hemmerlein, Sebastian Brant, Nider, Barletta, Michel Menot, Geiler von Kaisersberg gehören in diesen Kreis, und selbst der Spötter Erasmus, die feinste Spitze der bezeichneten Tendenz, hat den Gipfel seiner Popularität dadurch erreicht, daß er in dieser Weise das „Lob der Narrheit" schrieb. Fassen wir einen Hauptrepräsentanten dieser Richtung, der am Schlusse des fünfzehnten Jahrhunderts blühte, ins Auge, Sebastian Brant[1]), einen ebenso gelehrten und rechtskundigen, als patriotischen und volksthümlichen Mann, so finden wir in seinem bekannten Narrenschiff, einem Buche von mäßigem Kunstwerth, aber voll gesunden Verstandes und

1) Sebastian Brant (latinisirt Titio) geb. zu Straßburg 1458, hatte zu Basel, wo er unter andern von Reuchlin Anregung empfing, studiert, lehrte auch eine Zeitlang als Doctor der Rechte an dieser Hochschule, brachte aber seit 1498 den größten Theil seines Lebens — er starb ein Jahr vor dem Reichstage zu Worms, 1520 — in seiner, für Bildung und bürgerliches Wesen, gleich Nürnberg, höchst wichtigen Vaterstadt Straßburg zu, wo er als Kanzler oder Stadtsyndicus den Namen eines im Leben und in Rechtssachen ausgezeichnet tüchtigen Mannes behauptete. Auch auswärts ward er viel zu Rathe gezogen und der Kaiser Maximilian, der ihn und den er sehr hoch hielt, ernannte ihn zum kaiserlichen Rath und Pfalzgrafen. Seine gelehrten Arbeiten sind jetzt nur noch eine literärische Merkwürdigkeit, aber unvergeßlich hat er sich als Volksschriftsteller gemacht durch sein Narrenschiff, welches schon von den Zeitgenossen mit rauschendem Beifall aufgenommen und als Schatzkammer gesunder Lebensbeobachtung und practischer Weisheit so hoch gestellt wurde, daß der bekannte Straßburger Prediger, Geiler von Kaisersberg († um 1510) sogar Predigten darüber hielt. Was im Allgemeinen den Standpunct Sebastian Brants betrifft, so ist er in politischer Beziehung der eines vaterländisch begeisterten, um die wahre Größe seines Volkes eifersüchtig besorgten Deutschen, in religiöser Beziehung der eines durchaus frommen, sittlich ernsten, kirchlich gesinnten, rechtgläubigen Mannes, der in der Schrift göttliche Offenbarung, in den Lehren und Ordnungen der Kirche heilige Satzungen verehrt und alles Häretische entschieden verwirft, aber dabei ein offenes Auge und den freiesten Mund hat für die Gebrechen des bürgerlichen und kirchlichen Gemeinwesens und für die Verderbnisse aller Stände, besonders auch des geistlichen und Mönchsstandes. Sein Narrenschiff schildert zwar die Zustände am Ende des 15ten Jahrhunderts, aber wir brauchen hier gewiß die Zeiten nicht dergestalt abzugränzen, daß wir es nicht auch für eine etwas frühere gebrauchen könnten. Ueber Brants Leben ist zu vergleichen Prof. Strobel in der Einleitung zur neuen Ausgabe des Narrenschiffs, Bibliothek der Deutschen National-Literatur, B. 17. Quedlinb. und Leipz. 1839.

tüchtiger Gesinnung, voll Lebensbeobachtung und frischen Humors, reiche Züge zum Sittengemälde der Zeit. Wir wollen hier nur einige hervorheben[1]). Brant schildert mit Anschaulichkeit und scharfem Spott nicht nur die allgemeinen Fehler, die im bürgerlichen und häuslichen Leben und im Treiben der Einzelnen sich zeigten, wie die Ausschweifungen der Wollust und des Bauches, die Leichtfertigkeit der Sitten, die schlechte Kindererziehung, die Treulosigkeit in der Freundschaft, das Heirathen um Reichthums willen, den Neid, die Geschwätzigkeit und Anderes, sondern er geht auch noch näher in das ein, was uns die Zeit individueller characterisirt. Voll frommen Unwillens spricht er von der Entweihung der Festtage und des sonntäglichen Gottesdienstes, wie da die Ritter und Herren mit ihren Hunden und Falken zur Kirche zu kommen pflegten, um sich Frauen und Mädchen zu betrachten, wie die Bürger und Kaufleute ihre Geschäfte besprächen, wie selbst die Priester und Chorherren sich von Krieg und andern Neuigkeiten unterhielten und nichtswürdige Scherze trieben. An den Christen überhaupt rügt er das bloße Namenchristenthum ohne Bewährung des Glaubens im Leben, den Mangel an Achtung vor der Schrift, den verkehrten Sinn, der nur äußerliche Güter von Gott erbitte, das weichliche Vertrauen auf die göttliche Güte ohne den ernsten Gedanken an die göttliche Strafgerechtigkeit. In Betreff des geistlichen Standes beklagt er den groben Misbrauch, daß jeder Bauer jetzt wolle seinen Sohn geistlich werden lassen, nicht damit derselbe Gott diene, sondern damit er ein bequemes Leben führe, und daß die meisten dann nur nach einer Menge von Beneficien haschten, während sie die damit verbundenen Officien so wenig zu tragen vermöchten, als ein Esel die Überfülle von Säcken. Den Mönchen wirft er besonders ihr bettelhaftes, volksbetrügliches Treiben vor, und neben ihnen schildert er, wie auch schon vor ihm Felix Hemmerlein[2]), mit den dunkelsten Farben die Lollharden, Begharden und Beguinen als ein träges, unnützes, heuchlerisches Geschlecht, welches unter dem Deckmantel der Geistesfreiheit in den schänd-

---

1) Ich bediene mich der lateinischen, aber von Sebastian Brant selbst durchgesehenen Bearbeitung des Narrenschiffs, welche von Jacob Locher (cognomento Philomusus, Suevus) herrührt: Stultifera navis Narragonicae profectionis per Seb. Brant, Latine per Jac. Locher. Ann. 1497. Die hier folgenden Züge sind aus dem ganzen Werkchen gesammelt; Citate gebe ich nicht, weil sie sich zu sehr häufen würden.

2) S. die von Sebastian Brant herausgegebenen Opuscula et Tractatus Felicis *Hemmerlein*, cantoris quondam Thuricensis, Basil. 1597 an verschied. Stellen, bes. fol. 1 sqq. fol. 10 sqq. fol. 15 sqq.

lichsten Lüsten lebe [1]). Auch das Universitätswesen entgeht seinem beobachtenden Blicke nicht, und er läßt hier seinen Spott besonders darüber ergehen, wie so viele junge Leute auf all' den berühmten Hochschulen — zu Wien, Erfurt, Basel, Leipzig, Heidelberg, Mainz, selbst in Frankreich, Italien und jenseit des Meeres — sich umhertrieben, mit dem Studenten- und Magisterornate prunkend und mit unnützen Dingen beschäftigt, ohne etwas Tüchtiges und Brauchbares zu lernen. Im Großen aber findet Brant in seiner Zeit einen allgemeinen Verfall, so des Reiches, wie der Kirche und des katholischen Glaubens, eine erniedrigende, gefahrvolle Stellung der Christenheit ihrem Erbfeinde den Türken gegenüber, gegen welche er voll patriotischer Begeisterung die edle deutsche Nation und ihr ritterliches Haupt, den auch sonst von ihm viel gepriesenen Kaiser Maximilian, kräftig aufruft. Summa: die Zeichen der Zeit kommen ihm so bedenklich, die Zeitgenossen so verkehrt und sündhaft vor, daß er ein baldiges Ende der Dinge erwartet; und so sehen wir zwischen den ernsten Theologen und zahlreichen Oppositionsgeistern, die diesen Gedanken nährten, auch einen nüchternen, verständigen, lebensfrischen Juristen auftreten, der an der nahe bevorstehenden Ankunft des Antichrist nicht zweifelt: ein Beweis, wie tief die ernsteren Gemüther von dem allerdings richtigen Gedanken durchdrungen waren, daß, wenn die Entwickelung der europäischen Menschheit nicht bald eine andere Wendung nehme, die Verschlimmerung ihre äußerste Spitze erreichen müsse [2]).

---

1) S. die Zugabe Sebastian Brants zur latein. Bearbeit. des Narrenschiffs, Nro. CXI: de singularitate quorundam novorum futuorum. Die schwärmerische Grundlehre jener freigeisterischen Secten drückt Brant so aus:

Vos hominem ex toto praesenti in carne putatis
Perfectum, et summum tangere posse gradum;
Usque adeo, ut nunquam deinceps mortale patrare
Crimen, et ut nequeat proficere ulterius.

2) Ich will nur eine Stelle hierher setzen, welche den Inbegriff des Ganzen enthält; unter der Aufschrift: de Antichristo fol. CXVII am Schlusse heißt es:

Nam tria sunt, fixa est in quibus alma fides:
Gratia Pontificis, quae sacro funditur ore;
Quae tamen ad nihilum spreta redacta jacet;
Copia librorum: qui falso interprete marcent,
Atque bono legis expositore carent;
Sunt et doctrinae: quibus et nunc gloria nulla
Praestatur; tenebras discimus usque meras.
Copia librorum totum est jam sparsa per orbem,
Pauperis et libros bibliotheca tenet.
Nemo tamen veri sinceras diligit artes,
Dogmata nemo colit nunc nisi solus inops.
Nobilibus pudor est doctos versare libellos;

Unter diesen Umständen war es denn kein Wunder, daß eine Gegenwirkung erfolgte, und wir sehen sie in der immer bewußtvoller werdenden Erkenntniß des Uebels selbst schon vorbereitet und eingeleitet. Diese Gegenwirkung aber entwickelt sich in zwei unter einander genau zusammenhängenden Richtungen, deren eine mehr negativer Art ist, indem sie sich kämpfend gegen den obersten Anhaltpunct aller kirchlichen Uebel kehrt, die andere mehr positiver Art, indem sie einen besseren Zustand als höchstes Bedürfniß ausspricht und herbeizuführen sucht. Jenes ist die Bestreitung des verderbten und doch mit den absolutesten Ansprüchen auftretenden Papstthums; dieses das sehnsuchtsvoll sich kundgebende Verlangen nach einer Reformation und das eifrige Hinarbeiten auf dieselbe. Für beides wollen wir, damit die Sache recht anschaulich werde, lebendige Repräsentanten aufführen: für jenes einen Juristen und Staatsmann, für dieses einen Theologen und Mönch.

---

7. Die Opposition gegen die Hierarchie. Gregor von Heimburg.

Ueber die Verderbnisse und Uebergriffe des Papstthums, so wie über die Nothwendigkeit einer gründlichen Verbesserung der Curie hatten sich in der letzten Zeit, besonders in der Periode des Schismas und der reformatorischen Concilien, viele freimüthige Stimmen fast in allen europäischen Landen vernehmen lassen. Als die Chorführer dieser Richtung sind zunächst die französischen Theologen zu betrachten, unter ihnen zum Theil Männer von der höchsten kirchlichen und wissenschaftlichen Stellung, wie Petrus de Aliaco und Johann Charlier von Gerson. Aber auch in Deutschland fehlte es nicht an Streitern, welche mit unerschrockener Rede der Weltlichkeit der Hierarchie entgegentraten. Es könnten hier Heinrich von Hessen, zuletzt Lehrer der Theologie zu

---

Heu laceris Pallas moeret ubique comis.
Gloria nulla datur studiosis, praemia nulla,
Incassum studii perditur usque labor.
Tempus adest, venit tempus, *quo Pseudoprophetae*
Omnia subvertent: tempora prava patent.

Die Pseudopropheten, welche jetzt, in gedrängten Schaaren aufstehend, das Feldlager des Antichrists aufschlügen, sich selbst verdürben und das Volk ins Verderben stürzten, hatte Brant vorher besonders als solche geschildert:

Qui Christi falso pectore sacra colunt,
Quique aliter sacras leges et dogmata versant,
Quam textus planus edocet atque sonat.

Wien († 1397), Matthäus von Cracow, Bischof von Worms († 1410), Jacob von Jüterbock, Karthäuser und Lehrer an der Hochschule zu Erfurt, blühend um die Mitte des 15ten Jahrhunderts, genannt und charakterisirt werden. Aber wir halten uns für jetzt, Anderes auf die spätere Darstellung versparend, an einen einzigen Mann, der wie kein anderer geeignet ist, uns das Denken und Thun der damaligen deutschen Opposition zu veranschaulichen. Dieß ist der unermüdliche Kämpfer, Gregor von Heimburg, eine durch deutschen Patriotismus, Freimuth und heroischen Sinn höchst anziehende Persönlichkeit, welche uns eine eigenthümliche Seite der Vorbereitung auf die Reformation aufs Vollständigste repräsentirt.

Es kommt nämlich hier auch ein Element in Betracht, welches wir, obwohl es höchst wichtig ist, bisher noch nicht näher berührt haben, das nationale. Die Reformation ist der Durchbruch des reineren christlichen Geistes im innigsten Vereine mit dem deutsch-volksthümlichen; sie ist eine mächtige Reaction des germanischen, insbesondere deutschen Geistes gegen den romanischen, und wenn auch die religiös-practischen und wissenschaftlichen Bestrebungen, die auf sie hinleiteten, nicht übersehen werden dürfen, so muß man doch sagen, daß sie zur eigentlichen Volkssache vornehmlich dadurch geworden ist, daß sie an den deutschen Nationalgeist appellirte. Dieß finden wir bei Hutten, Sickingen und ähnlich gesinnten Rittern, ja bei Luther selbst im höchsten Grade. Ein leuchtendes Beispiel hiervon ist seine Schrift an den Adel deutscher Nation; in Worms spricht Luther, nächst dem, daß er Alles auf die Schrift gründet, vor Allem das Nationalgefühl an, und nach dem Reichstag zu Augsburg meint er: wenn so in Sachen der Religion verfahren werde, wer möge sich hinfort noch unter dem ganzen Himmel vor uns Deutschen fürchten [1])? Diese Richtung, ein Erbstück aus der Zeit der Hohenstaufen, geht durch das ganze fünfzehnte Jahrhundert hindurch: die deutschen Repräsentanten auf den Concilien zu Constanz und Basel sprachen sich in diesem Sinn aus, der Fürstentag zu Frankfurt im J. 1438 und mehrere Reichstage waren davon erfüllt, die Gravamina, welche um die Mitte des 15ten Jahrhunderts dem Legaten Nicolaus V., Cardinal Johann von St. Angelo, übergeben wurden [2]), und die noch berühmteren hundert Beschwerden, welche der Reichstag zu Nürn-

1) Luthers Warnung an seine lieben Deutschen, bei Walch XVI, 1975.

2) Gravamina Nationis Germanicae adversus Curiam Romanam Joanni Cardinali S. Angeli, Nicolai V. P. R. Legato exhibita. Sie sind abgedruckt in *Walch* Monim. med. aev. II, 1. p. 103—110. Ueber das Literärische handelt Walch in der Praef. p. XXXVIII sqq.

berg 1522 aufsetzte [1]), sind daraus hervorgegangen. Schmachvolle Abhängigkeit, wie sie einer freien und großen Nation unwürdig, und Tributpflichtigkeit an die Römer waren es vornehmlich, die den deutschen Geist empörten. „Teutschland ist vorzeyten frey gewest," sagt eine Flugschrift aus jener Zeit [2]), „und jetzo den Walen [Wälschen] mer zinßpflichtig und untertenig, denn es je bey den Zeyten der alten Römer gewest ist. Es wird seines Gelts, Guts und Vermögens also ausgeschöpft und geleert, daß sich die Walen erfreuen mit besonderer Argliſtigkeit." Und noch kräftiger der Kanzler Dietrichs von Erbach, Erzbischofs von Mainz, Martin Mayer, ein geborner Heidelberger, in einem um 1457 an den neuen Cardinal Aeneas Sylvius gerichteten Briefe [3]): „Tausend Formen [sie sind vorher zum Theil aufgezählt] werden ausgedacht, unter denen der römische Stuhl uns, wie Barbaren, auf feine Manier unser Gold wegnimmt. Dadurch ist es geschehen, daß unsere Nation, die, einst so berühmt, mit ihrem Muth und Blut das römische Reich erworben und die Herrin und Königin der Welt war, jetzt in Armuth versunken, dienend und tributpflichtig geworden ist und, im Schmutze liegend, schon viele Jahre her ihr Unglück, ihre Armuth beweint. Nun aber sind unsere Fürsten aus dem Schlafe erwacht und haben zu bedenken angefangen, wie sie diesem Unheil begegnen möchten, ja sie haben beschlossen, das Joch völlig abzuschütteln und sich die alte Freiheit wieder zu gewinnen. Und es wird nicht ein geringer Fall der römischen Curie seyn, wenn die Fürsten des römischen Reiches wirklich vollbringen, was sie im Sinne führen."

Der Hauptrepräsentant dieser Richtung im 15ten Jahrhundert war Gregor von Heimburg, den wir wohl den bürgerlichen Luther vor Luther nennen dürfen, und mit dem wir uns deßhalb nun ausführlicher zu beschäftigen gedenken.

---

1) Die 100 Beschwerden der deutschen Nation, mit Anmerk. v. G. M. Weber. Frankf. 1829.

2) Etlich Artikel Gottes Lob und des heil. Röm. Reichs und der ganzen teutschen Nation Eere und Nutz belangend. Hagenau bei Thomas Anselm. Febr. 1521. [In der Schöpflinschen Bibliothek zu Straßburg befindlich.]

3) Der Brief findet sich in von der Hardt Acta Concil. Const. T. I. P. IV. p. 182. Zur Entgegnung auf denselben gab Aeneas Sylvius sein bekanntes Buch de ritu, situ, moribus etc. Germaniae heraus, wogegen hinwiederum Wimpheling Bemerkungen richtete, „wie ich sie", sagt er, „als Deutscher für den Deutschen, als Heidelberger für den Heidelberger, der immer selbst antworten kann [Mayer war unterdessen gestorben], machen muß." Ueber Mayer s. Elenchus Cancellariorum Moguntin. in Gudeni Sylloge dipl. p. 530.

Gregorius von Heimburg stammte[1]) aus einer edlen fränkischen Familie, studierte zu Würzburg, wurde gegen das J. 1430 Doctor der Rechte und erscheint seit 1431 auf dem großen kirchlichen Schauplatz, indem ihn der auf dem Concil zu Basel anwesende Aeneas Sylvius, damals ein Vorkämpfer der kirchlichen Opposition, in seine Dienste zieht. Von da an sehen wir Heimburg in die wichtigsten Kirchen- und Staatshändel der Zeit verflochten, von vielen weltlichen und geistlichen Großen zu Rathe gezogen, fast auf allen Reichstagen thätig[2]). Den größeren Theil seines Lebens brachte er in der für die damalige Entwickelung des deutschen Geistes so hochbedeutenden Stadt Nürnberg zu; er war, wie nachmals Sebastian Brant zu Straßburg, Stadtsyndicus, und so von den Interessen und dem Sinn dieses ihm überaus theuern Gemeinwesens durchdrungen, daß er nach dieser Seite hin als kräftigster Vertreter und Sprecher des deutschen Bürgerthums in seiner Zeit angesehen werden kann. Zugleich verfolgte er jedoch noch andere höhere und allgemeinere Interessen. Drei verschiedene, aber sich gegenseitig unterstützende Richtungen sind es, die in seinem Leben besonders hervortreten: lebhafter Eifer für die ersten Anfänge des Studiums klassischer Literatur und Beredsamkeit in Deutschland, kräftige Thätigkeit für die Befestigung des wankenden Kaiserthums, für Einheit und Selbständigkeit des Reiches, für Erhebung des friedlich schaffenden Bürgerthums im Gegensatz gegen kriegerische Fürstenmacht, und rastloser Kampf gegen die Uebergriffe und Anmaaßungen der Hierarchie; diese drei Tendenzen aber einigen sich bei ihm wieder in dem einen Lebenszwecke: Herstellung der Größe seines Vaterlandes durch geistige und politische Kraft. Die beiden ersteren Richtungen, so interessant sie seyn mögen, lassen wir zur Seite liegen[3]) und fassen nur die letztere, den kirchlichen Kampf Heimburgs, ins Auge. Merkwürdig ist hier sein ganzes Lebensverhältniß zu Aeneas Sylvius. Anfänglich, beim Beginn der Basler Kirchenversammlung, waren

1) Zur Characteristik dieses Mannes dient besonders ein guter, gründlich gearbeiteter, Aufsatz von Dr. Hagen in der Zeitschrift Braga, Heidelb. 1839. B. II. S. 414—450.

2) Als ausgezeichneten Rechtsgelehrten rühmt den Gregor von Heimburg ein etwas später lebender Mann, der, auch aus Franken stammend, mit ihm verwandt war, der berühmte Humanist und Dichter Conr. Celtes. Derselbe sagt Ode VI. Lib. II.:

Sunt, qui jura ferant, et pulchris legibus urbes,
Reges, cum ducibusque gubernent.
Inter quos fueras primus *Heimburge Georgi*,
Cognato mihi sanguine junctus.

3) Sie sind weiter ausgeführt in dem Aufsatze von Dr. Hagen S. 419 und 427 ff.

beide ausgezeichnete Männer enge verbunden. Der feine, hochgebildete Italiäner schätzte den Deutschen nicht nur wegen seiner wissenschaftlichen Tüchtigkeit und klassisch-kernhaften Beredsamkeit [1]), sondern auch wegen seiner Gesinnung und Grundsätze; aber bald entfernten sie sich, obwohl bisweilen noch zu einer Partei gehörend, von einander; Heimburg blieb der ursprünglichen Richtung treu, Aeneas Sylvius erhob sich durch Verleugnung derselben von einer Stufe geistlicher Würde zur andern, bis er im J. 1458 den Stuhl St. Peters bestieg; von da an ging die Kälte in entschiedene Gegnerschaft über und diese gab sich öffentlich in Reden, Schriften und Handlungen kund; als die ausgeprägtesten Repräsentanten der entgegengesetzten Strebungen des Zeitalters wurden beide Männer, weil zugleich ihr ganzes Interesse in diesen Richtungen lag, endlich auch persönliche Feinde. Aeneas Sylvius starb, öffentlich geehrt, im Besitz der dreifachen Krone, Heimburg arm, vertrieben und kaum vom Banne gelöst; aber in diesem erkennt die Geschichte einen Mann der Ueberzeugung, der Treue und des Muthes, in jenem nur ein glänzendes, vielgewandtes, aber characterloses Talent [2]).

Oeffentlich trat Heimburg zuerst gegen den Papst auf aus Veranlassung der Opposition, welche die deutschen Churfürsten im J. 1446 gegen Eugen IV. erhoben. Dieser hatte die geistlichen Churfürsten von Trier und Köln, weil sie der Basler Synode sich zuzuneigen schienen, ihrer Würden entsetzt; die übrigen Churfürsten nahmen sich ihrer an und schickten eine Gesandtschaft nach Rom, die dem Papste drohende Vorstellungen machen sollte. Gregor von Heimburg stand an der Spitze der Botschaft. Ein Mann von heroischer Gestalt und Gesinnung, voll kühner, herausfordernder Beredsamkeit, hielt er damals eine unerhört freimüthige Anrede an den Papst, und als dieser ihm ausweichend antwortete, ließ er auch sonst noch in Rom seiner Zunge den freiesten Lauf gegen die Curie, ja überhaupt gegen die Römer und ihr Land. Er gefiel

1) Man vergl. den merkwürdigen Brief des Aeneas Sylvius an Heimburg, der abgedruckt ist in *Goldast* Monarch. T. II. p. 1632 und 33. Hier schreibt der Italiäner dem Deutschen (Juris consultissimo viro), nachdem er einer Disputation desselben beigewohnt: Nam et Legistam et Teuthonem superabas, et Italicam redolebas oratoriamque facundiam — er drückt ihm seine Liebe aus, weil er, das Vaterland durch seine Sitten zierend, es zugleich wissenschaftlich emporzubringen strebe, und sagt: Revixit etiam eloquentia, et nostro quidem seculo apud Italos maxime floret. Spero idem in Teutonia futurum, si tu tuique similes continuare et amplecti totis conatibus oratoriam decreveritis.

2) Eine schöne und billige Characteristik des berühmten Papstes liefert Hagenbach in den Erinnerungen an Aeneas Sylvius Piccolomini. Basel 1840.

sich in deutscher Derbheit und Rücksichtslosigkeit, selbst in seinem Anzug und Betragen. Aber zugleich lernen wir Heimburg in diesem Zeitpunct auch von einer höheren, ernsteren Seite kennen. Er verfaßte damals eine seiner merkwürdigsten Streitschriften, die uns noch aufbehalten ist. Sie führt den Titel: „Ermahnung über die ungerechten Anmaaßungen der römischen Päpste an den Kaiser, die Könige und Fürsten der Christenheit“ [1]), und da sie besonders geeignet ist, den Sinn nicht bloß Heimburgs, sondern eines großen Theiles der Zeitgenossen zu characterisiren, so mag ihr wesentlicher Inhalt hier mitgetheilt werden.

Wohl wissend, „daß es seit Jahren gefährlicher sey, über die Macht des Papstes, als über die Macht Gottes zu disputiren“ [2]), scheut sich Heimburg dennoch nicht, den Zustand der Kirche in folgender Weise zu schildern: Das Haupt der Kirche will die ganze Welt erniedrigen und sich unterwürfig machen; es bietet überall käufliche Beneficien aus und reichet den Becher der Schande dar, der den begünstigten Männern der Kirche gar süße schmeckt und selbst den Fürsten und Weltlichen, denen er zu Anfang bitter war, allmählig mundgerecht worden ist. Davon berauscht, haben sie sich gewöhnt, in den Anmaaßungen des Papstthums göttliche Anordnung zu sehen, weil der Papst, auf die dem Apostel ertheilte Uebertragung der Heerde Christi sich berufend, der Stellvertreter Christi, der Inhaber der Machtvollkommenheit Christi zu seyn sich rühmet. Obgleich er nun selbst aus den Worten Christi gar wohl weiß, daß hiervon gerade das Gegentheil wahr ist, so erröthet er doch nicht, es zu behaupten, und so ist ihm gelungen, weil kein Lehrer zu widersprechen wagte — denn die einen hoffen auf Beförderungen und die andern fürchten, die schon erlangten wieder zu verlieren [3]) —

---

1) Admonitio de injustis usurpationibus Paparum Rom. ad Imperatorem, reges et principes Christianos, sive Confutatio Primatus Papae — abgedruckt in *Goldast* Monarchia S. Rom. Imperii Tom. I. p. 557—563.

2) Liberius fuit a multis annis de potestate Dei, quam Papae praedicare et disputare — heißt es p. 557. lin. 52.

3) . . . aliis tacentibus ob spem promotionis ad beneficia, aliis ob metum perdendi jam adepta. Derselbe Gesichtspunct wird auch von andern gleichzeitigen Schriftstellern vielfach hervorgehoben, z. B. von Jacob v. Jüterbock in der unten zu characterisirenden Schrift de septem ecclesiae statibus, wo unter Andern (*Walch.* monim. med. aev. vol. II. fasc. 2. p. 43.) gesagt ist: niemand widerstrebe der Reformation mehr als die Italiäner und zwar spe promotionis aut lucri, aut temporalis commodi, aut timore amissionis dignitatum — ferner von *Thomas de Corsellis* in einer auf dem Basler Concil gehaltenen Rede bei Aen. Sylvius de Concil. Basil. Lib. I. p. 19 edit. Cattop. 1667 — und von *Joannes Major* Comment. in Matth. c. 18. in Gerson. Opp. t. II. p. 1144, wo es sehr naiv heißt: Concilium raro congregatur, nec dat dignitates ecclesiasticas, Papa dat eas: hinc homines ei blandiuntur,

sich die ganze Welt zu unterwerfen, die Gewalt des Kaisers und der weltlichen Obrigkeit zu beeinträchtigen und Alles in Verwirrung zu bringen. Allmählig sind Kaiser, Könige, Fürsten und Gemeinwesen bei mangelnder Sachkenntniß und herrschendem Weltsinn [1]) in sclavische Abhängigkeit gebracht und es ist ihnen wie ein seligmachender Glaubensartikel aufgedrungen worden, daß der Papst von Christo eine Fülle der Macht habe, vermöge deren er über Alles, was auf Erden ist, verfügen und niemand ihm sagen dürfe, warum thust du das? *da er ja selbst den Engeln zu befehlen habe* [2]).

Nun geht *Heimburg* im ersten Theile des Tractats auf die Beweise aus der Schrift und den Kirchenlehrern über, die er sehr geschickt handhabt. Das Resultat ist dieses: Christus selbst hat seinen Aposteln und Jüngern nicht eine weltliche Gewalt, sondern nur die geistliche Macht der Lehre verliehen, ja er hat ihnen geboten, sich jeder weltlichen Herrschaft zu unterwerfen, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, sein Reich nicht als ein Reich von dieser Welt zu behandeln. Er selbst hat nie weltlicher König seyn wollen, sondern ist dem weltlichen Herrscher unterthan gewesen. Ebenso seine Apostel in Leben und Lehre. „Mit welchem Bewußtseyn also kann ein Priester, kann der Papst die treuen Vasallen des Reichs vom Eide der Treue und vom Gehorsam entbinden, zu welchem Christus und die Apostel einen jeden verpflichten? Und wenn der Papst auch nach seinem oligarchischen Gesetze dispensiren könnte, so kann er es, ohne in schweren Irrthum zu verfallen, nicht nach dem göttlichen Gesetze thun [3])."

Lächerlich findet *Heimburg* den von den Schmeichlern der Curie vielfach gebrauchten Beweis [4]) aus der analogischen Vergleichung des Papstes mit der Sonne, des Kaisers mit dem Monde. Denn obwohl, sagt er, der Mond sein Licht von der Sonne empfängt, so empfängt er doch von ihr nicht die Bewegung; und gleicherweise: obwohl die weltlichen Herren sich gefallen lassen, mit dem Monde verglichen zu werden, insofern sie das Licht der Lehre vom Papst und von der Kirche empfangen,

---

dicentes, quod *solus potest omnia quadrare rotunda, et rotundare quadrata*, tam in spiritualibus quam in temporalibus.

1) . . . vel propter ignorantiam et studii et scientiarum in adsuefactione provenientem, vel propter nimiam lasciviam mundanam eos occupantem.

2) . . . cum etiam (ut terminis utar suorum adulatorum) *ipse Papa Angelis habeat imperare.*

3) *Goldast* Monarch. T. I. p. 559. lin. 60.

4) Ebendas. p. 558. lin. 37.

so sind sie deßhalb doch nicht der Herrschaft des Papstes unterworfen. Vielmehr zeigt die Vergleichung, richtig verstanden, gerade das Gegentheil; denn wie von jenen beiden Lichtern die Sonne dem Tage, der Mond der Nacht vorgesetzt ist, so steht der Papst und Klerus der Lehre, dem Gebet, der Vermittelung göttlicher Gnade vor, der Kaiser aber dem Weltlichen. Und in der That wäre es auch nicht gut, wenn den geistlichen Lehrern, dem Papst und den Seinen weltliche Macht und Zwangsgewalt zu Gebote stünde. Der äußerlich erzwungene Glaube hat keinen Werth. Christus selbst war weit entfernt, Juden und Heiden durch Zwang und Gesetze zum Glauben zu bringen.

Der zweite, sehr gehaltreiche, Theil [1]) beschäftigt sich besonders mit der historischen Deduction der Sache. Die älteste Kirche, sagt Heimburg, erbaute durch heilige Sitten und Lehren und brachte die römische Welt zum Glauben und zur Ehrerbietung gegen ihr Priesterthum; aber die, von ungezügelter Herrschsucht ergriffene, neuere Kirche hat die freiwillig erwiesene Ehrerbietung des Kaisers in eine Pflicht und die, von frommen Kaisern ihr zugestandenen, Freiheiten in Herrschaft umgewandelt, und so sich allmählig unbedingte Gewalt angemaaßt. Dreihundert Jahre lang von dem seligen Petrus bis auf den heiligen Sylvester war hiervon nicht die Rede. Die Bestimmung der Päpste war nicht zeitliche Herrschaft, sondern Märtyrerthum; ihr Ruhm war nicht Purpur, weißes Roß, Reichthum, Glanz und Gewalt, sondern jenes Wort: Siehe, Herr, wir haben Alles verlassen und sind dir gefolgt. Seit Sylvesters Zeit wurde die Kirche vermischt und verunreinigt [2]). Von da bis zu den Zeiten Otto's I. erzeigten die Kaiser den Päpsten viel Ehrerbietung: sie stellten sich den Päpsten persönlich oder durch Gesandte dar, erbaten sich ihren Segen, empfahlen sich ihrer Fürbitte; einige wurden auch von Päpsten gekrönt. Da die Päpste hiervon übermüthig wurden, geschah es, daß die Kaiser einige von ihnen absetzten. Es ward festgesetzt: niemand solle Papst werden, außer unter Zustimmung des Kaisers. Zur Zeit der Ottonen, weil das Reich stark war, wurde die Anmaaßung der Päpste in Schranken gehalten. Die Kaiser wurden durch die Fürsten gewählt, nicht unter dem Einfluß des Papstes, den es nichts anging. Nach dem dritten Otto gedachten die Päpste, wie sie sich die Kaiser unterwerfen möchten, und da schien ihnen nichts zweckmäßiger, als die Wahlfürsten zu corrum-

1) Ebendas. S. 560—63.

2) Incoepit Ecclesia *mixta* — durch die angebliche, von Heimburg noch geglaubte, Schenkung Constantins.

piren und unter einander in Zwietracht zu bringen, damit Eine Partei sich an den Papst wende. So entstand Spaltung im Reich, und die päpstliche Macht griff um sich. Dennoch wurden zur Zeit Heinrichs III. die Bisthümer noch vom Kaiser und den Fürsten besetzt, die Beneficien von den Bischöfen unter Mitwissen der Fürsten. Aber immer mehr, besonders seit Heinrich IV., mischten sich die Päpste in die Angelegenheiten des Reichs, und endlich kam es seit Innocenz III. dahin, daß die Rechte, welche die Kaiser bisher behauptet, an die Päpste kamen, die Besetzung der Bisthümer und Abteien, zuletzt sogar der Beneficien, nicht zu gedenken aller der Gelderpressungen, die damit verbunden wurden. So sind die Päpste freilich Stellvertreter Christi geworden, aber im schreiendsten Widerspruch mit demjenigen, dessen Stelle sie vertreten[1]). Diese Misbräuche wollte das heil. Concil zu Basel abstellen; es wollte den jetzigen Stellvertreter Christi auf die Gestalt des Lebens Christi zurückführen; aber es wurde gehemmt. Weil es die Reformation auf den päpstlichen Hof richtete, hat es einen mächtigen Sturm gegen sich erregt. Das Schifflein Petri schwankt. Viele, die anfänglich die eifrigsten waren[2]), sind von dem Papste gewonnen und schreiben ihm jetzt den Primat zu, den sie sonst für das allgemeine Concil in Anspruch nahmen. Die Hure hat ihre Liebhaber und Anbeter trunken gemacht, so daß die ächte Braut Christi und das sie vertretende Concil unter Tausenden kaum einen wahren Liebhaber findet. So wird durch Einen eigensinnigen, ungeistlichen Menschen[3]) die Reformation aufgehalten und die Kirche verwirrt; niemand aber ist mehr zu beklagen, als die deutsche Nation, die jetzt in Kirche und Reich ihre theuer und mit Blut erkauften Rechte wieder hätte erwerben können. „Auf denn," schließt Heimburg[4]), „ihr Trunkenen, erwachet, schüttelt den Staub von euch, brechet das Joch, das auf eurem Nacken liegt, werft die verdammliche Neutralität[5])

---

1) Der Widerspruch ist in den einzelnen Beziehungen scharf hervorgehoben p. 265. lin. 24., wo es unter Anderm heißt: Christus regnum mundanum exclusit: Vicarius illud ambit. Christus regnum fugit: Vicarius ingerit, ut habeat negatum. Christus se negavit constitutum secularem judicem: Vicarius praesumit judicare Caesarem. . . . Christus discordes Judaeos et gentes in unum regnum congregat: Vicarius Germanos olim concordes saepe seditionibus conturbavit.

2) Heimburg denkt hier, wie an ähnlichen Stellen, besonders an Aeneas Sylvius und Nicolaus von Cusa.

3) . . . propter unum captiosum hominem, tamdiu reformationi Ecclesiae Romanae se opponentem.

4) S. 562. lin. 62 sqq.

5) . . . postponendo *damnabilem neutralitem*. Die deutschen Churfürsten hatten, um zwischen der Basler Synode und dem mit ihr zer-

von euch, stellt das heilige Concil, das mit dem Schifflein Petri noch schwankt, wieder her und bewirket durch dasselbe, wenn es wieder gesammelt ist, eine Reformation!"

So spricht Heimburg männlich und stark, wie nachmals der Volksmann Luther, aber auch mit Besonnenheit und getragen von einer geschichtlichen Bildung, die uns bei der Ungunst der Zeiten zwiefach Achtung gebietet, zu den Fürsten und Herren der gesammten Christenheit. Denselben Geist finden wir in allem Uebrigen, was von ihm ausgegangen ist. Im Jahr 1459 berief Heimburgs ehemaliger Freund und Gönner Pius II., der im vorhergehenden Jahre Papst geworden, einen Fürstentag nach Mantua, um einen Kreuzzug einzuleiten. Heimburg, der auch hier als fürstlicher Rath anwesend war, erblickte in dem Vorhaben des Papstes nur die Absicht, seine Macht zu vergrößern und Geld zu gewinnen [1]); er sprach dagegen und suchte auch die Fürsten und Gesandten dawider zu stimmen. Das Unternehmen kam nicht zu Stande. Bald aber zeigte sich nun auch für Pius II. eine Gelegenheit, sich an dem Widersprecher zu rächen. Es war in der Streitsache des Erzherzogs Siegmund von Oestreich, dessen Rathgeber Heimburg war: der Papst hatte den berühmten Nicolaus von Cusa, einen geistig sehr bedeutenden Mann, der aber, wie sein päpstlicher Schutzherr, von den früheren freisinnigen Grundsätzen abgefallen war, gegen den Willen des Herzogs zum Bischof von Brixen ernannt; als solcher machte Nicolaus, ohnedieß mit dem Herzoge gespannt, Anspruch auf mehrere Besitzungen und Regalien, die Siegmund ihm nicht einräumen wollte. Der Streit führte dahin, daß Siegmund den Bischof gefangen nahm, der Papst aber am 1sten Juni 1460 einen schweren Bann über den Herzog verhängte und Alles wider ihn aufzuwiegeln suchte. Von Heimburg berathen, appellirte Siegmund am 13ten August an ein allgemeines Concil, auch half Heimburg persönlich die Appellationsschrift verbreiten [2]). Pius II. sah darin um so mehr eine verbrecherische Auflehnung, da er eben

---

fallenen Papst Eugen IV. zu vermitteln, die deutsche Kirche im J. 1438 für neutral erklärt.

1) In seiner Appellatio bei *Goldast* Monarch. t. II. p. 159 lin. 52 sagt Heimburg: Cur hoc? Nisi quia voluit Papa ipse abuti potestate sua, talliam imponendo, et sub velamento militaris expeditionis in Turcam instaurandae facultates Germaniae illius, quae est inter Coloniam Agrippinam et Austriam, ac rursus inter Daciam et Alpes medullitus exhaurire. Ungefähr ebenso wird er auch in Mantua selbst gesprochen haben.

2) Dem gleich anzuführenden päpstlichen Breve zufolge hatte Heimburg das Original der Appellation selbst an der Kirche zu Florenz angeschlagen.

erst auf dem Tage zu Mantua jede Appellation vom Papst an ein Concil untersagt hatte. Der Bann traf also auch Heimburg[1]): die Stadt Nürnberg wurde feierlich aufgefordert, den ruchlosen Menschen zu vertreiben und seine Habe zu confisciren; er ward als ein Sohn des Teufels jeder Verfolgung preisgegeben. Natürlich antwortete nun Heimburg auch in seinem Namen mit einer derben Appellation an ein künftiges Concil. Diese Appellation, die noch vor uns liegt[2]), entwickelt besonders die Grundsätze über das Verhältniß des Papstes zu den allgemeinen Kirchenversammlungen. Heimburg führt sehr gut und kräftig seine persönliche Vertheidigung und beklagt sich bitter, daß er gegen alle göttliche und menschliche Ordnung nicht gehört worden und der Papst nur als Gewalthaber gegen ihn verfahren sey, zugleich aber entwickelt er folgende allgemeine Sätze: Christus hat nicht dem Petrus allein, sondern allen Aposteln gemeinsam die Schlüssel gegeben; diese sollen dann den Petrus als ersten anerkannt und auf den Stuhl zu Antiochien erhoben haben; aber dadurch haben sie von ihrer eigenen Mission und Gewalt nichts aufgegeben; also bei der Gesammtheit der Apostel war und blieb die Verwaltung der Kirche. Ihre Stelle vertreten jetzt die allgemeinen Concilien, welche die Burg des christlichen Glaubens sind, zur Belehrung und Besserung auch der Päpste. Es ist nichtig, wenn der Papst sagt, ein künftiges Concil könne nicht über dem Stellvertreter Christi seyn; denn wenn alle Apostel von Christo gesandt sind, wenn er zu allen gesagt hat: Gehet hin in alle Welt, was ihr bindet, soll gebunden, was ihr löset, gelöst seyn — wenn die Apostel selbst sich später gleichsam concilienmäßig versammelten und den Petrus zur Ernte des Herrn aussandten: wer mag zweifeln, daß die heiligen Concilien, da sie an die Stelle der Gesammtheit der Apostel getreten sind, zugleich die Stelle Christi vertreten[3])? Freilich scheut der Papst das Concil, den Hort christlicher Freiheit, wie die Pest[4]), und sucht ihm, ehe es zu Stande kommt, durch ein nichtiges Decret zu begegnen, aber eben damit wird er es hervorrufen, denn indem er zeigt, welche Angst er davor hat, wird er das Verlangen darnach nur beleben. Daß gerade kein Concil versammelt sey, will sich Heimburg nicht einwenden lassen[5]): denn, sagt er, ich behaupte, daß,

1) Das bannende Breve findet sich bei *Goldast* Monarch. t. II p. 1591.
2) Bei Goldast t. II. p. 1592—1595.
3) a. a. O. S. 1592 u. 93.
4) sicut iliacam passionem.
5) Ebendas. S. 1593 unten und S. 1594.

wie an den apostolischen Stuhl appellirt werden kann, auch wenn er unbesetzt ist, ebenso kann auch an ein Concil appellirt werden, ehe es versammelt ist. Die Gewalt der Kirche ist unsterblich, wie die Kirche selbst, welche, wenn sie auch jetzt zerstreut ist, doch sich späterhin versammeln kann. Daß dieß gegenwärtig hoch vonnöthen sey, bezweifelt niemand, der das Elend der Kirche kennt. Und wenn der Papst nicht leugnet, daß er ein Theil der Kirche sey, so muß er sich als ihr untergeordnet anerkennen, denn die Welt ist ja doch größer, als die Stadt[1]). Aber ihm ist es nur darum zu thun, uns wie Sclaven zu beherrschen, und er klagt über uns bloß, weil wir uns dieß nicht ruhig gefallen lassen.

Dieser Appellation Heimburgs setzte der apostolische Referendarius, Bischof von Feltre, Theodorus Lälius, eine Replik entgegen[2]), worin er die absolute Monarchie des Papstes aufs strengste vertheidigt. Er geht dabei besonders von dem Begriffe der Ordnung in der Kirche aus und zeigt, wie dieser Begriff nothwendig mit sich bringe, daß geregelte Abstufungen in der Kirche seyen und ein Haupt an der Spitze stehe; zugleich sucht er auch auf Stellen der Schrift und der älteren Kirchenlehrer den Primat zu begründen: nicht die Apostel hätten Petrus an ihre Spitze gestellt, sondern Christus selbst habe ihn den andern übergeordnet; zwar sey allen Aposteln die Schlüsselgewalt gegeben, aber doch zugleich dem Petrus vor allen und für alle, so daß in ihm die Einheit und die Herrschaft der Kirche sich darstelle. Die Leugnung des Primates Petri führt Lälius auf den Einfluß orientalischen und böhmischen Giftes zurück und erblickt darin den verdammlichsten Irrthum, eine unter keiner Bedingung zu verzeihende Sünde[3]).

Heimburg verfehlte nicht, seine Ueberzeugungen weiter zu vertheidigen; er that es in einer Apologie[4]), welche auf alle Beweisführungen des Lälius bis ins Kleinste eingeht. Nur eine Stelle mag zur Characteristik mitgetheilt werden, worin sich Heimburg über das besonders streitige Verhältniß des Petrus zu den übrigen Aposteln ausspricht: „Du," redet er den Lälius

1) siquidem orbis major est urbe d. h. die ganze christliche Welt mehr, als das einzelne Rom. Dasselbe, was andere Schriftsteller dieser Richtung abstracter so ausdrückten: die Kirche als das Ganze sey erhaben über den Papst, der nur einen Theil der Kirche bilde.

2) Replica Theod. *Laelii* Episc. Feltr. pro Pio Papa II et sede Romana — bei Goldast t. II. p. 1595—1604.

3) a. a. O. S. 1604. lin. 25 ff.

4) Apologia contra detractiones et blasphemias Theod. Laelii — bei Goldast t. II p. 1604—1625.

an[1]), „suchst die übrigen elf Apostel zu unterdrücken, um alle kirchliche Gewalt auf das Haupt des Petrus zu häufen, und willst nicht bekennen, daß die Gesammtheit der Apostel höher stehe, als der Eine, von dem doch berichtet ist, daß er der Gesammtheit gehorchte. Du leugnest, daß die heiligen allgemeinen Concilien die Grundfesten des christlichen Glaubens und von Christo über alle Gläubigen, auch wenn sie in päpstlicher Würde glänzen, gesetzt seyen. Was für eine Krankheit des Geistes hat dich so mit Unverstand geschlagen, daß du aus meinen wahren evangelischen Behauptungen in solche Irrthümer verfällst? Kann je die Wahrheit mit sich selbst in Widerspruch stehen? So sage mir du, der du dem Petrus allein das Hirtenamt zutheilest, wozu war es doch, daß der Lieblingsjünger des Herrn die aus der Brust des Erlösers ihm unmittelbar zufließenden heiligen Wahrheiten aufnahm? etwa um sie in sich zu verschließen oder um sie zu verkündigen? Sprachen doch die zwölf Jünger inmitten der Menge der Gläubigen: Es ist nicht recht, daß wir das Wort Gottes verlassen. Verkünden aber heißt weiden, nämlich mit dem Futter des göttlichen Worts. Und jenes erwählte Werkzeug, der Bote Christi, wie konnte er sprechen: Nicht von Menschen, auch nicht durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott den Vater, wenn er seine Sendung von Petrus hatte? . . So sind auch alle übrigen Apostel ohne Unterschied des Ortes, ohne Auswahl der Person von Christo in alle Welt gesandt, um seine Kirche zu stiften und zu leiten[2])."

Dieselben Grundsätze vertheidigt Heimburg in einer sehr heftigen Invective, die er im J. 1461 in der Streitsache des Herzogs Siegmund gegen Nicolaus von Cusa schrieb[3]). Hier wirft er diesem, gleich Pius dem Zweiten, seine Treulosigkeit vor[4]), verweiset ihm seine Sophismen und macht ihn sehr treffend darauf aufmerksam, wie seine eigene Cardinalswürde sich auf die

1) a. a. O. S. 1616 oben.

2) a. a. O. S. 1619 unten.

3) Invectiva in Rever. Patrem, Dom. Nicolaum de Cusa — bei Goldast t. II. p. 1626—1631. Gleich der Anfang ist bezeichnend: *Cancer* Cusane Nicolae, qui te Cardinalem Brixiensem vocas. Der Familienname des Cardinals war Krebs; es ist aber zugleich Anspielung auf seine rückwärtsschreitende Bewegung.

4) Auch Nicolaus von Cusa war früher, wie Aeneas Sylvius, unserm Heimburg sehr befreundet gewesen; er hatte ihn unter Anderm im J. 1457 als neuerwählter Cardinal zu sich nach Rom eingeladen und dabei folgende Worte gebraucht: Veni igitur, obsecro veni. Neque enim tua virtus est, quae inter nives et umbrosas clausa valles languescere debeat. Scio complures esse, qui te videre, audire et sequi cupiunt, inter quos me semper auditorem discipulumque obsequentem invenies. Goldast t. II. p. 1632. lin. 37.

Autorität des Concils zu Constanz stütze, ein Argument, das überhaupt in Betreff der Nachfolger des zu Constanz gewählten Papstes Martin V. von den Vertheidigern der Concilienautorität vielfach gebraucht wurde, und die Päpste in die bedenkliche Alternative setzte, entweder die Gültigkeit ihrer Succession bloßzustellen, oder die Grundsätze jenes Concils, auf welches dieselbe sich basirte, anzuerkennen. Eine besonders bezeichnende Stelle [1]) kann auch hier genügen: „Jetzt, du kirchenräuberischer und schamloser Mann," redet Heimburg den gefeierten Cardinal an, „leugnest du, daß das Concilium über den Papst sey, während du doch sonst ganz anders geschrieben. Noch sind deine und auch des Papstes Schriften vorhanden im Sinne der entgegengesetzten Partei; aber du sprichst anders stehend und anders sitzend; du bist ein Mensch, der sich des Nichtigsten nicht schämt, wenn du so zu argumentiren wagst: „„Das Constanzer Concil nannte den Papst Johannes „seinen Herrn", und das hätte das Concil nicht gethan, wenn er ihm unterworfen gewesen wäre."" O wie groß ist dein Unverstand, der du aus einer Höflichkeitsform Beweise ziehen willst. Nimm dir dann auch einmal die Herrschaft über die Cardinäle heraus, die, wenn sie zu dir sprechen, auch sagen: „mein Herr von St. Peter [2])." . . . „In der That, die große Constanzer Synode hat sich nichts vergeben, wenn sie Papst Johannes den „allerheiligsten Herrn" nannte, da sie ihn doch nachher mit Fug und Recht absetzte; und wäre dieß nicht geschehen, so hätte Martinus den erledigten Stuhl nicht einnehmen, dieser hätte ihn nicht dem Eugenius, Eugenius ihn nicht dem Nicolaus hinterlassen und Nicolaus dich nicht zum Cardinal ernennen können . . . Auch findet dasselbe Verhältniß, wie zwischen dem Papst und Concilium, anderwärts statt. Der Erzbischof wird von den Suffraganbischöfen gewählt und Herr genannt; dennoch wird er von der Provincialsynode gerichtet, die er selbst ausgeschrieben; den König der Franzosen richtet das Parlament, den römischen Kaiser der Pfalzgraf bei Rhein und dennoch werden jene von diesen beiden ehrerbietig Herren genannt."

Schon unter dem Banne begriffen, wurde Gregor von Heimburg zwischen 1461 und 63 in eine neue Streitsache verwickelt. Diether von Isenburg, zum Erzbischof von Mainz erwählt, war mit dem Papst in Zwist gerathen und von diesem nicht anerkannt worden. Der unermüdliche Bestreiter des Papst-

1) Bei Goldast t. II. p. 1627 unten.

2) Der Cardinalstitel des Nicolaus war: *S. Petri ad vincula* S. Rom. Ecclesiae Presbyter Cardinalis.

thums ward auch hier zu Hülfe gerufen. Obwohl von den päpstlichen Abgesandten verworfen, wurde Heimburg doch von Diether zu seinem Rath angenommen. Er verfocht nun einige Zeit Diethers und Siegmunds Sache zugleich. Aber bald sah er sich traurig bloßgestellt. Diether verzichtete auf das Erzbisthum und unterwarf sich dem Papste; Siegmund wurde durch den Kaiser mit dem Papst ausgesöhnt; für Heimburg hatte dabei niemand gesorgt; auch die guten Nürnberger hatten sich seiner nicht angenommen. Von allen Seiten verlassen, wendete er sich nach Böhmen und setzte auf hussitischem Boden unter Georg Podiebrad mit unerschüttertem Muthe seine Opposition fort Podiebrad, für den Heimburg eine Reihe von Streitschriften abfaßte [1]), starb im Jahre 1471. Nun ging Heimburg nach Sachsen, wo er einen Beschützer an Herzog Albert fand, der seine Aussöhnung mit Papst Sixtus IV. herbeiführte. Eben war Heimburg vom Banne befreit, um Ostern 1472, als er im August desselben Jahres sein kampfreiches Leben beschloß. So endete ein Mann, der, wenn auch in einzelnen Fällen maaßlos [2]), doch redlich und überzeugungsvoll für hohe Interessen stritt, der von sich sagen konnte, daß er die Freimüthigkeit eines Diogenes und Cato nie verleugnet und als ein Diener der Freiheit von Gütern des Lebens nie so viel besessen, als ihm gebührt hätte [3]), und von dem wir sagen müssen, daß er, obwohl er gewiß mit dem günstigsten Erfolge zu der in Glanz und Ehren herrschenden Gegenpartei, ähnlich wie Nicolaus von Cusa und Aeneas Sylvius, hätte übertreten können [4]), doch seinem Gewissen treu blieb, und in schwieriger, bedrängter Lage die Ueberzeugung von Tausenden, die dazu nicht den Muth hatten, frei und unerschrocken aussprach [5]).

---

1) Sie finden sich in Eschenlör Geschichte v. Breslau, herausgegeben v. Kunisch. Breslau 1827. B. 1 und 2.

2) Z. B. als Gesandter der Churfürsten in Rom.

3) Heimburgs Appellation bei Goldast t. II. p. 1593. lin. 60 und p. 1594. lin. 33.

4) Man sehe die oben angeführten Worte in dem Briefe des Cardinal Cusanus vom J. 1457, worin dieser Heimburg lockend zu Gemüthe führt, wie allgemein dessen Hinkunft nach Rom, womit natürlich auch eine Anbequemung an die römischen Interessen verbunden gewesen wäre, gewünscht werde.

5) Conrad Celtes, der Verwandte Heimburgs, dichtete demselben folgende Grabschrift (Epigram. 89. Lib. IV.):

Hic jaceo *Heimburgus*, patriae qui primus in oras
Invexi leges, Caesareosque libros.
Romanae praesul me condemnaverat urbis:
Consilium dixi, quod sibi majus erat.

8. Die Hoffnung der Reformation. Jacob von Jüterbock.

Nachdem wir aus den Schriften dieses Repräsentanten des deutschen Gelehrtenstandes und Bürgerthums die Stimmung dieser Kreise über das Papstthum kennen gelernt — und daß diese Stimmung sehr allgemein, auch in anderen Ständen verbreitet war, werden uns später noch manche Documente beweisen — ist es nicht minder merkwürdig, zu sehen, wie man über das Bedürfniß kirchlicher Reformation und über die Art ihrer Bewerkstelligung dachte. Hier tritt uns ein Mann von ganz anderer Art entgegen: nicht in das öffentliche Leben mit gewaltiger Hand eingreifend und durch die Welt sich hindurchschlagend, wie Heimburg, sondern abgeschieden, der Betrachtung hingegeben, aus stiller Klause herauswirkend, aber doch so bedeutend, daß er unter die Ersten der Zeit gerechnet werden mag. Derselbe kann aber hier um so mehr gehört werden, als er nicht etwa außerhalb der Kirche stand, oder ihren Satzungen aus weltlicher Neigung sich zu entziehen bestrebt war; vielmehr bewährte er sich als einen der eifrigsten Diener und Lehrer der Kirche und unterzog sich der äußersten Strenge des Mönchthums mit einer solchen Hingebung, daß man das Wort Luthers auf ihn anwenden könnte: Ist jemand durch Möncherei in den Himmel gekommen, so war er es.

Dieser Mann, dessen Name einem unverdienten Dunkel entrissen zu werden wohl werth ist, heißt Jacob von Jüterbock. Er stammte aus derselben sächsischen Stadt, in welcher 132 Jahre nach seiner Geburt der plumpe Tezel durch das Unwesen seiner Ablaßpredigt den ersten äußeren Anstoß zur Reformation gab, und wirkte in der späteren Zeit seines Lebens an der nämlichen hohen Schule, wo auch Johann von Wesel lehrte und Luther sich bildete, zu Erfurt. Geboren um das Jahr 1383, trat Jacob[1]) in dem polnischen Kloster Paradies in den Cistercienser-

1) Der Mann, von dem wir hier handeln, kommt bei den älteren Schriftstellern unter sehr verschiedenen Namen vor: in den Handschriften, die seine Tractate enthalten, heißt er gewöhnlich Jacob Junterburg, auch wohl Junterbock, beides veraltete oder ungewöhnlichere Formen des Namens Jüterbock; nach den beiden Orden, denen er angehörte, wird er *Jacobus Cisterciensis* oder *Carthusianus* genannt, nach dem Cistercienser-Kloster, in dem er zuerst lebte, *Jacobus de Paradiso* und, weil dieses Kloster in Polen lag, von wo er später in sein Vaterland zurückkehrte, *Jacobus de Polonia*. Nicht zu verwechseln ist er mit einem *Jacobus Guytrodius* (Guytrode), der auch den Beinamen Carthusianus führt, aber ein Niederländer war, über welchen nachzusehen *Foppens* Biblioth. Belg. T. I. p. 514 — Ueber unsern Jacob v. Jüterbock gibt die ersten Nachrichten Joh. *Trithemius* in Catalog. illustr. viror. T. I. Opp. p.

Orden; dann studierte er zu Cracau, erhielt hier die Doctorwürde und wurde dem genannten Kloster als Abt vorgesetzt. Einige Zeit brachte er auch, sey es als Gast, oder als regelmäßiger Bewohner, in einem Kloster bei Prag zu [1]). Vierzig Jahre lang gehörte er dem Cistercienser-Orden an; aber da die Strenge der Cistercienser-Regel seinem Eifer nicht genügte, erlangte er von den auf dem Basler Concil anwesenden päpstlichen Legaten, daß er zu den Karthäusern übertreten durfte. Er ging nun in das Karthäuser-Kloster zu Erfurt [2]), gelangte hier zur Würde eines Priors, lehrte zugleich an der hohen Schule Theologie und stand den 30sten April 1465 im 80sten Jahre seines Lebens. Der gelehrte Tritheim schildert ihn [3]) als einen in den heiligen Schriften eifrigen und gelehrten, im kanonischen Rechte höchst erfahrenen Mann von sicher entscheidendem Geiste, offener Rede, bescheidenem Betragen, berühmt durch Schrift und Rede und so hoch gefeiert, daß seine Worte und Schriften wie apollinische Orakel verehrt worden seyen. Flacius [4]) weiset ihm eine gebührende Stelle unter den Zeugen evangelischer Wahrheit vor der Reformation an. Seine Schriften zeigen ihn als Kenner und Verehrer der heiligen Schrift, wobei wir mystische Deutungen seinem Zeitalter

---

158 und De scriptor. eccles. cap. 814. p. 191. ed. Fabr. Sodann sprechen von ihm: Matth. *Flacius* in Catalog. test. verit. Lib. XIX. p. 883 (der ihn aber mit Jac. Guytrode verwechselt); Joh. Alb. *Fabricius* in biblioth. lat. vol. IV. p. 17. Henric. *Wharton* und Rob. *Gerius* in Adpend. ad Cav. hist. lit. vol. II. p. 174 und 206. *Pezius* in praefat. tom. VII. biblioth. ascet. num. 8. Casim. *Oudinus* in Comment. de scriptor. eccles. T. III. p. 2647. Sim. *Starovolscius* in Centur. scriptor. Polon. p. 103. Carol. *Vischius* in biblioth. Cisterc. p. 165. Christoph. *Motschmannus* in Erford. literat. Pars VI. p. 913. *Walch* in praefat. ad monim. med. aec. vol. II. fasc. 1. p. LXV—LXXVII. Die Schriften Jacobs von Jüterbock, welche Walch selbst hat abdrucken lassen, sind: De septem ecclesiae statibus — De negligentia Praelatorum — und De Indulgentiis — diejenigen, die er außerdem als gedruckt aufführt: Sermones notabiles et formales de tempore et de sanctis — Libelli tres de arte curandi vitia, der Ausgabe der der Werke Joh. Wessels von Lydius Amsterd. 1617 beigegeben — Liber de veritate dicenda — Tractatus de caussis multarum Passionum, abgedruckt in Pezii biblioth. asc. t. VII. p. 389 — und De apparitionibus animarum separatarum ex corporibus liber, welche Schrift den Namen eines Jacobus de Clusa trägt, von Oudinus und Motschmann aber unserm Jacob von Jüterbock zugeschrieben wird.

1) De Indulgent. cap. 2.: De quorum numero, sagt er, ego olim fui, *cum in solenni monasterio aulae regiae degebam prope civitatem Pragensem*, ubi abundantissimae indulgentiae in reliquiarum ostensione conferebantur.

2) Tritheim nennt ihn Vicarius domus montis sancti salvatoris prope Erfordiam. De Scriptor. eccles. cap. 814. p. 191. ed. Fabr.

3) Catalog. illustr. viror. in Trith. Opp. T. I. p. 158.

4) Catalog. Test. verit. Lib. XIX. p. 883.

billig zu gute halten. Gründliche Kunde der kirchlichen Zustände, besonders des Klerus und der Mönche, wird ihm nicht abzusprechen seyn; auch erhalten seine Aussprüche vielfache Bestätigung durch die Zeugnisse gleichzeitiger Männer. Merkwürdig ist, daß er, der eifrigste Mönch, schon den Gedanken äußert, die Klostergüter könnten von der Obrigkeit auch für andere wohlthätige Zwecke, selbst weltliche, verwendet werden [1]). Mit tiefer, ja fast verzweifelnder, Sehnsucht sah er einem besseren Zustande der Kirche entgegen und mit großer Kraft schildert er die Nothwendigkeit und die Bedingungen einer Reformation. Unter seinen zahlreichen Schriften, deren Inhalt wir theilweise noch später kennen lernen werden, ist eine der bedeutendsten der Tractat „über die sieben Perioden der Kirche" [2]), abgefaßt ums J. 1449, aus dem wir, weil darin seine reformatorischen Gedanken ausgesprochen sind, das Wesentliche mittheilen wollen.

Jacob von Jüterbock, indem er die Oeffnung der Siegel in der Apokalypse auf die successiven Entwickelungsstadien der Kirche anwendet, glaubt, die Kirche befinde sich jetzt in ihrer vierten und fünften Periode, deren eine ihm die Zeit der herrschenden Heuchelei, die andere diejenige Zeit ist, da Viele wegen des Zeugnisses für das Wort Gottes ihr Blut vergießen müssen. Diese beiden Stadien, meint er, in eines zusammengehend, bildeten die gegenwärtige Zeit; in ihr kämen theilweise auch die Eigenthümlichkeiten und Uebel der früheren Zeiten vor, die Heuchelei aber mache den Grundzug aus. Ob nun eine Reformation eintreten, oder ob es immer abwärts gehen werde bis zu der im sechsten Stadium zu erwartenden Ankunft des Antichrist, ist ihm zweifelhaft, doch scheint ihm das Letztere wahrscheinlicher im Hinblick auf die Verachtung des geistlichen Standes und seiner Glieder, auf die vielfachen Kriege und Kämpfe in allen Theilen der Welt, auf die Verfolgung geistlich gesinnter Männer, auf die allgemein verbreitete Simonie, auf das sittliche Verderben unter Fürsten und Volk, Klerikern und Laien. Daß eine Reformation hoch vonnöthen sey, beweise der Zustand der ganzen Welt, aber wie sie zu verwirklichen, das sey noch nicht erfunden. Allgemeine Concilien, sagt der freimüthige Mann [3]), sind zu diesem Zweck gehalten worden und reformatorische Beschlüsse von diesen Concilien ausgegangen, aber alsbald trat ein solcher Widerstand geistlicher und weltlicher Personen ein, daß wieder Alles zu nichte wurde.

1) De negligent. Praelator. cap. 30. *Walch* monim. II. 1. p. 196.
2) De septem ecclesiae statibus opusculum — in *Walch* Monim. med. aev. Vol. II. fasc. 2. p. 23—66.
3) a. a. O. S. 38 ff.

Da die Zeit zum Gebären kam, hatte die Kreisende keine Kräfte mehr. Ja die Widersacher wütheten so sehr, daß sie nicht bloß den heiligen Sprößling, die Reformation, zu tödten suchten, sondern auch die Mutter, nämlich die Autorität der Concilien und ihre Zusammenberufung, vermöge deren doch allein noch Hoffnung wäre, eine Reformation zu erlangen.

Sehr merkwürdig ist nun, wie Jacob von Jüterbock durch eine auf der bisherigen Erfahrung ruhende divinatorische Combination den Weg ausfindig zu machen sucht, auf welchem eine Reformation eintreten könnte, und wie ihm hierbei zwar in Betreff dessen, was nicht zu erwarten sey, eine richtige Erkenntniß einwohnte, in Betreff dessen aber, was, von höherer Weisheit geordnet, nachmals wirklich eintrat, das Auge verhüllt war. Wenn eine Reformation möglich wäre, sagt er[1]), so würde sie entweder unmittelbar durch Gott geschehen, oder durch Menschen. Ein Drittes scheint nicht denkbar. Wer zweifelt, daß es Gott möglich wäre, die Herzen der kirchlichen und weltlichen Fürsten unmittelbar zu erleuchten, so daß Jeder sich und die Seinigen reformirte? Bisher jedoch ist es nicht die Art Gottes gewesen, ohne Vermittelung zu handeln. Soll aber die Reformation durch Menschen geschehen, so ruht die Hoffnung zunächst auf den Hochgestellten[2]), sowohl geistlichen als weltlichen, denn diese besitzen die Macht, nicht bloß durch Ueberredung, sondern durch Drohung und Macht dafür zu wirken. In diesem Falle würde die Reformation durchgeführt werden entweder durch Einen, oder durch Viele[3]). Durch Einen wird es nicht geschehen, wie hoch er auch durch Sitten, Wissenschaft, Würde, vielleicht selbst durch Wundergabe, gestellt seyn möge. Denn wir wissen, daß Mehrere der Art aufgetreten sind, zu deren Zeit die Kirche doch nicht reformirt wurde, die Spaltungen vielmehr fortdauerten. Selbst durch den Papst allein nicht, glaube ich: denn in der That sind so viele Canones, Decretalen und Constitutionen herausgegeben, aber sie stehen unnütz auf dem Pergament und eine Reformation ist nicht erfolgt. Ja, es ist mit Händen zu greifen, daß die päpstliche Curie der Reformation am meisten bedarf, wie es alle in der letzten Zeit gehaltenen Concilien laut ausgesprochen. Kann und will nun der Papst diese seine Curie nicht reformiren, wie ist glaublich, daß er die weitverbreitete Kirche reformiren werde? Die Kirche kann nicht gebessert werden, so lange nicht die Wunden

1) Ebendas. S. 39.
2) spes reformandi maxime residet apud praesidentes.
3) a. a. O. S. 41.

ihres Hauptes geheilt sind, so lange nicht die Curie gereinigt ist. Wie schwer dieß aber sey, haben die gegenwärtigen Zeitläufte gelehrt: denn keine Nation unter den Gläubigen stellt der Reformation einen so hartnäckigen Widerstand entgegen, als die italiänische, und zwar aus Hoffnung auf Beförderung, Gewinn und zeitlichen Nutzen, aus Furcht vor Verlust der Würden. Sie zittern schon, wenn sie nur von der Zusammenberufung eines allgemeinen Concils hören, weil sie aus Erfahrung wissen, daß die allgemeinen Concilien nicht verstehen zu schmeicheln und zu streicheln, sondern zurecht zu weisen und zu bessern ohne Ansehen der Person: da hier aus allen Theilen der Welt solche sich versammeln, die, unbewegt durch Neigung oder Furcht, des Lasters nicht schonen [1]).

Nachdem nun Jacob von Jüterbock erwähnt, wie in neuerer Zeit, nachdem durch die Tragödie des Basler Concils der Kirche eine Wunde geschlagen worden, deren Heilung noch nicht abzusehen sey, manche tiefgelehrte Leute darauf ausgegangen, die Autorität der ökumenischen Concilien völlig zu untergraben, und dagegen das Dogma von der unbedingten Gewalt des Papstes und seiner Erhabenheit über die Concilien zu befestigen, fährt er fort [2]): Solche Leute, in der Meinung dem Papste zu dienen, widerstreben seinem Heil und berauben ihn des Besten, der brüderlichen Zurechtweisung, deren er zum Wohl der Kirche mehr als jeder Andere bedarf; denn so unsinnig wird doch wohl niemand seyn, zu behaupten, der Papst könne nicht sündigen und vom rechten Wege abweichen, als ob er über das gemeinsame Loos der Sterblichen erhaben wäre; ohne zu bedenken, daß Petrus, der erste Papst, von Pauls, einem Einzelnen und ihm Untergeordneten, getadelt wurde. Zeigt doch auch die Kirchen- und Weltgeschichte, ja die unleugbare Erfahrung, daß der Papst vermöge der Wandelbarkeit seines Willens, der im Guten noch nicht befestigt ist, in Glauben und Sitte ebenso fehlen könne, wie Andere. Dem Papste die Zurechtweisung, ja die Möglichkeit der Niederlegung seiner Würde entziehen, ist die größte Gottlosigkeit; es heißt nichts Anderes, als ihm die volle Sicherheit des Sündigens gewähren und ist, als ob man einem Rasenden ein Schwert in die Hand geben wollte [3]). Von diesem Standpunct aus ist alle Hoffnung der Reformation abgeschnitten; man vertraut sich einem fehlbaren [4]) Menschen an, der sich und die Kirche auf alle Abwege des Irrthums bringen kann. Wird dieser verderblichen Lehre nicht bald Einhalt gethan, so entstehen daraus die größten Uebelstände [5]):

1) Ebendas. S. 43.
2) Ebendas. S. 45.
3) Ebendas. S. 46. 47.
4) peccabili.
5) S. 48 ff.

dem Papste wird die Kühnheit gegeben, ungestraft zu sündigen und die Kirche mit Willkür zu behandeln; den Untergebenen wird Gelegenheit geboten, die Anordnungen und Befehle des Papstes gering zu schätzen, denn wenn der Papst sich nicht um die Decrete der heiligen Concilien und die Canones bekümmert, so glauben die Untergebenen auch den päpstlichen Constitutionen nicht Folge leisten zu müssen und sprechen murrend: Erfülle zuerst du, o Vater, das Gesetz, das du gegeben; endlich wird niemand mehr, insbesondere von deutscher Nation, ein Concilium besuchen wollen [1]), denn wenn Alles in der Hand Eines fehlbaren Menschen liegt, so erscheint die Zusammenberufung Vieler als ganz überflüssig; die Concilien werden in innere Zwietracht verfallen und zum Spotte werden. Wie wagt man aber auch zu sagen, der Papst könne nicht durch die auf einem Concilium versammelte Kirche zurecht gewiesen und selbst abgesetzt werden? da ja doch geurtheilt werden muß, er handle, wenn er der Kirche Anstoß gibt und unverbesserlich ist, nicht als Papst, sondern als ein von der päpstlichen Würde abgefallener Uebertreter. Wenn schon, wer den Geringsten ärgert, nach Christi Worten die schwerste Strafe verdient, wie viel mehr, wer die ganze Kirche ärgert! Und wer soll die Strafe vollziehen, als die Behörde, die Christus bezeichnet, wenn er spricht: Sage es der Kirche als der höheren? Auch ist nicht etwa, weil das amtliche Haupt über die einzelnen Glieder gesetzt ist, der Papst höher, als die Kirche, denn der Papst ist selbst ein Glied der Kirche, deren oberstes und wesentliches Haupt Christus ist [2]).

Aus diesem Allem ergibt sich nach unseres Verfassers Ueberzeugung [3]), daß durch einen einzigen, der Sünde unterworfenen, Menschen die Kirche nicht reformirt werden könne, daß vielmehr, wenn die ganze Kirche an Haupt und Gliedern erneuert werden solle, dieß nur zu bewirken sey durch die auf dem Concilium versammelte Kirche selbst, welcher auch der Papst in Betreff dessen, was zum Glauben, zur Vertilgung des Schisma und zur Reformation gehört, unterworfen sey. Freilich ist die Kirche, sagt er [4]), in neuerer Zeit so verdorben und entstellt worden, daß man kaum glauben sollte, es könne je Alles ausgebessert werden; auch wird weder unsere, noch die kommende Zeit dieß zulassen, und ich glaube, die Welt werde immer schlimmer werden in bösen Sitten und die unerforschliche Ordnung Gottes lasse dieß zu, bis das Maaß der Vergehungen voll ist und der Sohn des Verderbens kommt. Wohl freut sich die Kirche in unseren Zeiten [5]), im Jahre des Herrn

1) S. 49. 2) S. 55—57. 3) S. 57 ff. 4) S. 60 ff. 5) S. 64.

1449 wieder eines einzigen Hirten, des Papstes Nicolaus V.; aber sie trauert zugleich über die Vernichtung der Beschlüsse, die auf den vor nicht langer Zeit gehaltenen Concilien gefaßt worden sind und lacht über die den Decreten so entgegengesetzte Praxis. Dennoch ist mit allen Kräften darauf hinzuarbeiten, daß jenes Decret Frequens [1]), welches die Wiederholung der allgemeinen Concilien empfiehlt, nicht in Vergessenheit gerathe; und obwohl Viele widersprechen, so enthält doch durch Gottes Gnade fast die ganze Welt ausgezeichnete Männer, welche von der Autorität der Concilien in unserer und der kommenden Zeit nicht abweichen werden, welche in dieser Ueberzeugung ihr Leben zu beschließen sich freuen, und welche mit Gründen kämpfen, denen keine durch Leidenschaft verdunkelte menschliche Vernunft widerstehen kann, zumal da Gott seinen unfehlbaren Beistand keiner einzelnen sterblichen Person so verheißen hat, wie der ganzen Kirche, nicht einmal dem ersten Papste, der, wie wir lesen, vor und nach der Sendung des heiligen Geistes geirrt hat.

Alles dieß will der fromme und erleuchtete Mönch, minder kühn, als Savonarola, nur unvorgreiflich ausgesprochen [2]) haben, als Einer, der den prophetischen Geist nicht besitze; doch bekennt er auch, daß er von dem Gesagten nicht abgehen werde, es sey denn, daß er von der Kirche, deren Urtheile er sich gern unterwirft, oder von einem solchen, der eine gesundere Einsicht habe, eines Besseren belehrt werde. So lernen wir also hier einen Mann kennen, der, tief durchdrungen von dem Bedürfniß der Reformation, dieselbe doch für etwas so Großes und Schwieriges hielt, daß er sie von einer verdorbenen Zeit nicht zu hoffen wagt, der, obwohl er selbst der Richtung angehörte, welche die Zukunft vorbereiten half, und insofern ein prophetischer Geist genannt werden kann, doch bescheiden genug war, die Entwickelung dieser Zukunft nicht nach ihrer besonderen Art und Gestalt vorausbestimmen zu wollen. Höchst anziehend aber ist, zu bemerken, wie sich der ahnende Blick eines solchen Mannes zu der nachmaligen Verwirklichung verhält: nicht durch Einen, den Papst, meint er,

1) Ein berühmtes und wichtiges Decret des Kostnitzer Concils vom 9ten Oct. 1417 bei von der Hardt Hist. Conc. Const. T. IV. p. 1435, welches mit den Worten beginnt: *Frequens* generalium conciliorum celebratio agri Dominici praecipua cultura est, quae vepres, spinas et tribulos haeresium, errorum et schismatum exstirpat, excessus corrigit, deformata *reformat*, et viam Domini ad frugem uberrimae fertilitatis adducit — und dann die Bestimmung gibt, daß von nun an regelmäßig allgemeine Kirchenversammlungen gehalten werden sollten, nach dem Schlusse der gegenwärtigen in 5 Jahren, von dem Schlusse dieser 2ten ab in 7 Jahren, und dann jedesmal nach 10 Jahren.

2) aestimative dictum. S. 66.

würde die Reformation kommen, weil ihm der Wille fehle, und auch von Vielen, den Mitgliedern eines Concils, wagt er sie kaum zu erwarten, weil diese bei dem besten Willen kaum die Macht haben dürften, um durchzudringen; und doch kam die Reformation in der That sowohl durch Einen, als durch Viele, und war nicht minder eine persönliche, als eine Gesammtthat; aber der Eine war kein Papst, die Vielen kein Concilium, und die ganze Bewegung gestaltete sich auf eine völlig andere Weise, als unser stiller, abgeschiedener Mönch, dem nur die kirchlichen Formen und Mittel seiner Zeit vor Augen schwebten, sich träumen ließ. Dessen ungeachtet hatte der Blick dieses Mannes in die Zukunft das Wesentliche erfaßt und immer bleiben seine Worte ein bedeutendes Zeugniß, wie unabweislich auch den kirchlich-frömmsten Gemüthern, ja gerade ihnen, die Nothwendigkeit einer Reformation sich aufgedrungen hatte.

Unter diesen Verhältnissen, da das weitverbreitete Verderben der Kirche von Vielen erkannt und eine Reformation lebhaft ersehnt, aber bei der Macht der widerstrebenden Kräfte nur mit Furcht und Zittern gehofft wurde, bildete sich und wirkte der Mann, zu dessen genauerer Schilderung wir nun übergehen, Johann von Wesel.

Erſter Theil.

Johann von Weſel auf der Univerſität Erfurt und als Bekämpfer des Ablaſſes.

Erſtes Hauptſtück.

Univerſität Erfurt. Bildung und Lehrthätigkeit Weſels daſelbſt.

Johann von Weſel hieß eigentlich mit ſeinem Familiennamen Ruchrath oder Richrath[1]), gewöhnlich aber wird er nach ſeinem Geburtsorte, dem am Ufer des Rheines zwiſchen Mainz und Coblenz unfern St. Goar ſo ſchön gelegenen Städtchen Ober-Weſel[2]), Johannes de Vesalia oder ſchlechthin Vesalia genannt. Die Zeit ſeiner Geburt wird uns nicht angegeben, wir haben indeß dieſelbe jedenfalls in die erſten Jahrzehente des 15ten Jahrhunderts zu ſetzen. Ebenſo wenig wiſſen wir Beſtimmtes über ſeine Eltern und frühere Jugendbildung. Der Schauplatz, wo er uns zuerſt geſchichtlich entgegentritt, iſt die Univerſität Erfurt. Wir ſind daher veranlaßt, vor Allem auf dieſe für die damalige Bil-

1) Der Familienname des Mannes nicht ſehr verſchieden geſchrieben: Ruchard, Ruchrad, Rucherath, im Lateiniſchen auch wohl *Burchardus*. Die im Text angegebene Form ſcheint am meiſten für ſich zu haben; für die Lesart Richrath insbeſondere dürfte der Umſtand ſprechen, daß dieſer Name noch in den Rheingegenden einheimiſch iſt.

2) Manche ältere und neuere Schriftſteller geben Nieder-Weſel im Cleviſchen als den Geburtsort unſeres Vesalia an, allein wir halten uns hier an das alte und zuverläſſige Zeugniß Butzbachs, Mönchs in der Abtei Heiſterbach, der ſeinen auch in andern Theilen glaubwürdigen Bericht über Weſel ſo beginnt: Joannes de *Wesalia superiore*, patria Renensis. . . . Daß Ober-Weſel im Mittelalter eine viel bedeutendere Stadt geweſen ſeyn muß, als es heutzutage iſt, erſieht man aus dem Umfange ſeiner alten Mauern und aus den anſehnlichen Kirchen und Thürmen, die es noch ſchmücken.

dung von Deutschland höchst wichtige Anstalt einen Blick zu werfen, um zu sehen, inwiefern wir uns aus den eigenthümlichen Verhältnissen derselben sowohl die Geistesrichtung Wesels, als die Stellung, die er selbst an dieser Hochschule als Lehrer einnahm, erklären können. Zugleich treten wir hiermit auf einen Hauptschauplatz der reformatorischen Bewegungen in Deutschland; denn Erfurt war der Ort, von dem, ehe die Universität Wittenberg gestiftet wurde, das Bedeutendste in dieser Beziehung ausging.

Die Universität Erfurt war der Zeit nach nicht die erste Hochschule in unserem Vaterlande, denn es waren ihr, wenn wir auch Prag hier nicht in Anschlag bringen wollen, Wien, Heidelberg und Köln vorangegangen, aber es war die früheste im mittleren Deutschland, im Herzen unseres Landes, die erste, die geeignet war, auch in den nördlichen Theilen desselben das Licht wissenschaftlicher Bildung allgemeiner zu verbreiten. Die Stiftung dieser Universität war zunächst nicht, wie die ihrer Vorgängerinnen in Deutschland, von einem weltlichen oder geistlichen Fürsten, sondern von einer freien Bürgerschaft ausgegangen. Denn obwohl Erfurt, eine sehr blühende Stadt, die bedeutendste in Thüringen, unter der geistlichen und zum Theil auch unter der weltlichen Gerichtsbarkeit und Herrschaft der Erzbischöfe von Mainz stand, und öfter auch die Landgrafen von Thüringen als ihre Schutzherren anerkannte, so behauptete es doch zugleich soviel städtische Freiheit und Selbständigkeit, daß man es einer Reichsstadt gleich achten konnte [1]). Daher geschah es auch, daß, als der glückliche Gedanke entstand, an diesem, in freundlich offener Gegend gelegenen, gefunden, gewerbsamen und wohlfeilen Orte eine hohe Schule zu errichten [2]), der Rath und die Bürgerschaft ohne weitere Bevollmächtigung, wie es scheint, unmittelbar an den Papst gingen, um dazu die erforderlichen Privilegien zu erhalten. Nun war aber gerade damals, im Jahre 1378, das Schisma zwischen Urban VI. und Clemens VII. eingetreten, de-

1) Vergl. Joann. Maurit. *Gudeni* (Doctor Juris, Rath des Churfürsten v. Mainz, Professor des öffentl. Rechtes und Stadtrichter in Erfurt) Historiae Erfurtensis Lib. IV. Duderstad. MDCLXXV und Johann Heinr. von Falkenstein (Brandenburg-Anspachischer Hofrath) Historie von Erffurth, in 5 Büchern abgehandelt, Erffurth 1739.

2) Ueber die Stiftung der Universität Erfurt siehe Gudenus a. a. O. B. II. Kap. 18. S. 121. Falkenstein a. a. O. S. 274. 275. 280. 281. Just. Christoph. *Motschmanni* Erfordia Litterata oder Gelehrtes Erfurt. Erf. 1729. Erste Sammlung S. 7 ff. *Bulaei* Hist. Univers. Paris. T. IV. p. 674 [wo sich jedoch nur eine kurze Notiz findet]. Schröckh K. Gesch. Th. 30. S. 109. Erhard Gesch. des Wiederaufblühens wissensch. Bildung, vornehmlich in Deutschland. B. 1. S. 156 ff S. 166 ff. S. 170 ff.

ren Ersterer, von der italiänischen Partei der Cardinäle gewählt, sich in Rom behauptete, der Andere, von der französischen Partei entgegengestellt, seinen Sitz in Avignon nahm. Die erfurter Bürgerschaft wendete sich, wir wissen nicht genau, durch welche Gründe bestimmt, durch eine Gesandtschaft an den Letzteren, und Clemens ertheilte ihr ohne Verzug und ohne Zweifel in der Hoffnung, sich dadurch eine bedeutende Stadt in Deutschland verbindlich zu machen, in den wohlgefälligsten Ausdrücken die Erlaubniß zur Stiftung einer Universität[1]). Der Papst äußert in seinem Schreiben die bestimmte Erwartung, die Auszeichnung, welche er der Stadt Erfurt angedeihen lasse, werde dieselbe bestimmen, „ihm anzuhangen und alle Briefe und Befehle des Bartholomäus von Periguano, ehemaligen Erzbischofs von Bari [des Gegenpapstes], der den apostolischen Stuhl gegen die canonischen Gesetze zu seinem und seiner Anhänger Verderben einnehme, zu verwerfen." Bei dieser ersten Einleitung zur Stiftung der Universität wirkte der damalige Erzbischof von Mainz, Adolph, ein geborner Graf von Nassau, nicht mit, wenigstens wissen wir, daß der Papst nicht ihm, dessen Treue ihm verdächtig war, sondern dem Klerus zu unserer lieben Frauen das Cancellariat der neuen Hochschule zudachte[2]). Indeß zunächst wurde von der päpstlichen Vergünstigung noch gar kein Gebrauch gemacht; es verflossen noch eilf Jahre bis zur wirklichen Errichtung der Hochschule; und da unterdessen Clemens VII. in Deutschland vollends alles Ansehens verlustig gegangen war, so wendete sich die Stadt Erfurt an Urban VI. um Erneuerung ihres Privilegiums, welche ihr auch unterm 3. Mai 1389 ertheilt wurde; ja es kam endlich noch ein drittes päpstliches Privilegium von Urbans Nachfolger Bonifacius IX. vom 25. April 1390 hinzu, das sich jedoch nur auf die in Erfurt studierenden Geistlichen bezog. Im Jahre 1392 waren alle Vorbereitungen getroffen und in der dritten Woche nach

1) Das päpstliche Schreiben, wodurch die Concession gegeben wurde, ist nach einer, freilich nicht mehr urkundlich zu constatirenden, Angabe vom 1sten October im ersten Jahre des Pontificats Clemens VII., d. h. vom 1sten Oct. 1378; der Privilegienbrief hat das Datum XVI. Cal. Octobr. pontif. a. I., d. h. den 16ten Sept. 1379 (denn Clemens war am 20sten Sept. 1378 gewählt worden); da es nun wenig Wahrscheinlichkeit hat, daß schon wenige Tage nach seiner Wahl — es wäre nur der Zwischenraum vom 20sten Sept bis zum 1sten October — von Clemens eine Concessionsbulle zu einer deutschen Universität ausgefertigt worden seyn sollte, so scheint entweder irgendwo ein Fehler in den Angaben obzuwalten, oder eine Verhandlung vorhergegangen zu seyn, von der wir nichts wissen. S. Erhard a. a. O. S. 158. 159 u. 162.

2) Gudenus B. II. K. 18. S. 122. Is solenni diplomate petitis assenserat, et cum de Adolphi fide dubitaret, eo recusante (?), Archicancellariatum *Clero Mariano* detulerat.

Ostern wurden die Vorlesungen eröffnet, nachdem zuvor in dem großen Collegium bei St. Michael die päpstlichen Privilegien solenn verlesen und den Professoren von dem Rathe ein Gastmahl gegeben worden [1]). Der Kanzler der Universität war anfänglich der Stifts-Dechant zu St. Marien; aber in einer neuen Confirmationsbulle, welche Bonifacius IX. am 5. Juli 1396 auf Ansuchen des Rathes ausstellte, wurde verordnet, daß hinfort zur Förderung des Ansehens der Universität der jedesmalige Erzbischof von Mainz deren Kanzler seyn sollte [2]); auch wurden dem Erzbischof in einer Concessionsbulle vier Canonicate mit Präbenden zur Besoldung der Professoren der h. Schrift und des canonischen Rechtes gestattet, so daß sich der Sold sämmtlicher Professoren zu dieser Zeit auf 62 Mark oder 434 Gulden belief [3]). Der erste Rector der Universität war Mag. Ludw. Mölner [auch Müller] aus Arnstadt, Baccalaureus der Decrete. Später bekleideten dieses Ehrenamt, wie auf andern Universitäten, oft studierende junge Herren von hohem Adel: ums Jahr 1420 der Graf Albrecht von Gera, um 1433 der Graf Diether von Isenburg, nachmals berühmt durch seine Schicksale als Erzbischof von Mainz, um 1458 der Graf Johann von Henneberg, unter dem unser Johann von Wesel Vicerector war [4]), um 1507, ein Jahr bevor Luther Erfurt verließ, der Graf Georg von Henneberg. Von der in Paris, Prag und später auch in Leipzig üblichen Eintheilung der gesammten Universitätscorporation in Nationen findet sich auf der Universität Erfurt keine Spur; sie war wohl zunächst nur auf Deutsche berechnet, oder man fürchtete von vorneherein das aus der Nationeneintheilung entspringende Parteiwesen, welches unter Anderm bald nachher eine so gewaltige Katastrophe für Prag herbeiführte. Dagegen fand die damals sehr allgemein gewordene Eintheilung in die vier Facultäten der Theologen, Juristen, Mediciner und Artisten auch hier ihre Anwendung. Von den vier Facultäten wurde der Rector in der Weise gewählt, daß jede drei Wähler ernannte, mit Ausnahme der philosophischen, welche nur zwei aufstellte, den dritten aber, damit auch die Studierenden Antheil an der Wahl des jeweiligen

1) Bei diesem Gastmahl gingen 37 Gulden auf. Falkenstein S. 280.

2) Falkenstein S. 281.

3) Falkenstein ebendaselbst. Ueber die Besoldung der Professoren siehe auch Falkenstein S. 292. Im J. 1412 betrug die Summe aller Besoldungen 275 Thaler 14 Groschen Die höchste Besoldung war 59 Thaler. Mag. J. Zachariä, ein damals berühmter Theologe, erhielt 31 Thaler.

4) Falkenstein S. 315.

Hauptes der Anstalt hätten, durch diese ergänzen ließ [1]). Außer diesen Einrichtungen sorgte man für den Unterhalt der Studierenden und die Förderung ihrer Bildung, wie auf anderen Hochschulen, durch Gründung von Collegien und Bursen [2]).

Die günstig gelegene und verständig eingerichtete Universität erfreute sich des besten Erfolges. Sie war eine Zeit lang die einzige im weiten Umkreise des mittleren und nördlichen Deutschlands, und, bevor Wittenberg gestiftet ward, an welches Erfurt seinen berühmtesten Zögling, den welterschütternden Luther, abgab, die bedeutendste Trägerin der Bildung in jenen Landen. Die Universitätsmatrikel von Erfurt zeigt bald nach der Stiftung eine bedeutende Zahl von Magistern der Theologie und der freien Künste, die von anderen Universitäten herbeizogen [3]). In der ersten Zeit scheint Erfurt vornehmlich von der (wahrscheinlich um 1403 gestifteten) Universität Würzburg, wo die Studierenden mit den Einwohnern häufig Zwist hatten, viele akademische Mitbürger an sich gezogen zu haben [4]). Der stärkste Zuwachs aber wurde ihr von Prag aus; denn als im J. 1409 unter Johann Hussens, des eifrig böhmisch Gesinnten, Rectorat die bekannte Spaltung zwischen den Böhmen und Ausländern, namentlich den Deutschen, eintrat, wendete sich eine große Zahl der Letzteren — die Chronisten [5]) geben, ohne Zweifel sehr übertrieben, viele Tausende an — nach Erfurt, wo sie von dem Rath aufs Beste auf-

1) Gudenus a. a. O. S. 123, wo der Hergang der Wahl im Einzelnen beschrieben ist.

2) Ueber die verschiedenen Collegien und Bursen s. Gudenus II, 23. S. 135. II, 28. S. 146. III, 17. S. 200. Falkenstein S. 296. 301. 304. 332. Erhard S. 171. Wir finden besonders folgende genannt: das Collegium der Juristen (Schola Juris oder Collegium Juris Marianum), ums J. 1410 gestiftet durch den Doctor der Decretalen und Decan bei St. Marien, Heinrich von Gerbstet, einen geborenen Anhaltiner, der dabei besonders auch seine Landsleute bedachte; das Collegium zur Himmelspforte (Collegium Porta Coeli oder Amplonianum), gegründet um 1420 von Amplonius Rutinger de Fago, Doctor der Medicin aus Rheinberg gebürtig, der um 1394 der zweite Rector der Universität gewesen war, und seiner schön dotirten Stiftung auch eine manuscriptenreiche Bibliothek hinterließ; das sogenannte größere Collegium (Collegium magnum oder majus), das uns nicht näher bezeichnet wird, aber vermuthlich dasselbe war, in dem die Universität feierlich eröffnet wurde; das sächsische Collegium, errichtet von Tilemann Brandis, einem Hildesheimer, besonders für Mitglieder seiner Familie und für Landsleute; und endlich eine Georgenburse, über die sich auch nichts Näheres findet.

3) Gudenus a. a. O. S. 123.

4) Gudenus a. a. O. S. 122.

5) Falkenstein S 290.: „Da zogen 40,000 Studenten (von Prag) weg, und kamen auf einmahl 20,000 in Leibzügen an; deßhalber stiftete Markgraf Fridericus I. die Universität zu Meissen; viele aber davon begaben sich nach Erffurth, wohin auch viele von Würzburg kamen."

genommen und in jeder Weise gefördert wurden, nachdem sie sich vorher verpflichtet, kein neues Statut einführen zu wollen, welches der Stadt Freiheit und Gerechtigkeit beeinträchtigen könnte. Damals hatte die Universität Erfurt schon einen so bedeutenden Ruf, daß, als im J. 1409 die Universität Leipzig gestiftet ward, der erste Professor des bürgerlichen Rechtes, Doctor Conrad Thus, von Erfurt dahin gezogen wurde [1]), und daß man sogar bei Errichtung der hohen Schule zu Rostock im J. 1419 den Mag. Peter Steinbeck aus Erfurt berief [2]), um zuerst das Rectorat zu bekleiden und die Inauguration zu vollziehen. Auch wurden die großen Concilien zu Constanz und Basel von der Universität Erfurt durch Abgeordnete beschickt.

Zu der Zeit des schönsten Aufblühens der Universität war es auch, daß Johann von Wesel diese Hochschule besuchte und auf derselben als Lehrer einheimisch ward. Wenn wir nun anschaulich machen wollen, inwiefern gerade diese Anstalt geeignet war, einen antihierarchischen und reformatorischen Geist in Wesel, sey es zu wecken oder zu bestärken, so können wir auf Zweierlei unser Augenmerk richten, zuerst auf die allgemeinen Zustände der Universität bei ihrer Errichtung und Entwickelung, und dann auf die dort wirkenden, besonders einflußreichen Personen.

Was den Gesammtzustand der Universität Erfurt betrifft, so ist für unsern Zweck vornehmlich Folgendes in Anschlag zu bringen. Die Universitäten des Mittelalters haben zwar alle einen kirchlichen Grundtypus, insofern sie unter der Autorität der obersten Kirchengewalt gestiftet und von einer kirchlichen Behörde beaufsichtigt werden, und insofern, auf den meisten wenigstens, die kirchliche Theologie und das canonische Recht, sowie eine von der Theologie beherrschte Philosophie ein entschiedenes Uebergewicht über die anderen Wissenschaften behaupten; indeß kommt doch wieder bei der Gestaltung der einzelnen hohen Schulen sehr viel darauf an, ob sie unmittelbar oder nur mittelbar von der kirchlichen Gewalt ausgegangen sind, und sie nehmen offenbar eine verschiedene Physiognomie an, je nachdem ihre Stiftung und Pflege die Sache eines kirchlichen Fürsten, oder eines weltlichen, oder einer freien Stadt ist. Im ersten Falle wird der kirchliche Typus am strengsten festgehalten, im zweiten dürfen wir mehr Freiheit und eine sorgfältigere Pflege

1) Erhard S. 171. Ueber die Stiftung der Universität s. Schröckh K. Gesch. B. 30. S. 110 ff.

2) Falkenstein S. 300. Stiftung der Universität, Schröckh B. 30. S. 115. Jul. Wiggers Kirchengeschichte Mecklenburgs. 1840. S. 89.

auch der nicht unmittelbar kirchlichen Elemente der Wissenschaft erwarten, im dritten Falle wird am meisten Raum zu freier und gleichmäßiger Entwickelung zu hoffen seyn, wenigstens bei der Lage der Dinge, wie sie sich im Mittelalter vorfand. So stellt es sich auch in der Wirklichkeit dar, und wir können als lebendige Beispiele die drei deutschen Universitäten Köln, Heidelberg und Erfurt aufführen. Köln, unter unmittelbarer kirchlicher Herrschaft, verhielt sich gegen die neuen Entwickelungen der Wissenschaft im 15ten Jahrhundert fast nur negativ oder entschieden feindselig; Heidelberg nahm von Anfang an mehr an dieser Entwickelung Theil, aber doch am meisten unter der Pflege des wissenschaftliebenden Churfürsten Philipp, und auch in dieser Periode mehr von der humanistischen Seite; Erfurt dagegen war offenbar, ehe Wittenberg die Wiege der Reformation ward, am meisten der Schoos der reformatorischen Richtung, und davon scheint der erste allgemeine Grund eben der gewesen zu seyn, daß die Universität nicht so unmittelbar unter geistlicher, ja nicht einmal unter weltlich fürstlicher Herrschaft stand, sondern inmitten eines aufstrebenden und verhältnißmäßig sehr freien Bürgerthums sich entwickelte. Demnächst haben wir zu beachten, daß diese Hochschule beim Beginn des päpstlichen Schisma gegründet wurde, und daß ihr erstes Aufblühen theils in die Periode des Schisma's selbst, theils in die Zeit der großen reformatorischen Concilien fällt. Von zwei sich bekämpfenden Päpsten nach einander gestiftet, konnte sie vor keinem derselben eine große Devotion haben, und in einer Zeit, wo überhaupt das päpstliche Ansehen so tief darnieder lag, wo namentlich die Universität Paris ein Beispiel kräftiger Bestreitung der übergreifenden Ansprüche der Hierarchie gab, stand nicht zu erwarten, daß eine nur unter entfernterem kirchlichem Einfluß erwachsende Universität sich eine ausschließlich päpstliche Gesinnung angeeignet haben sollte; auch konnte nicht fehlen, daß die Deputirten, welche die Universität Erfurt auf die opponirenden Concilien zu Constanz und Basel schickte, Manches von dem dort Gesprochenen und Vertheidigten mit nach Hause brachten, und wenigstens von Einem unter ihnen, Matthias Döring, der auf dem Concil zu Basel gewesen, wissen wir bestimmt, daß er dort die Partei des mit dem Papste kämpfenden Concils ergriffen. Zur Entzündung des reformatorischen Geistes mögen ferner auch manche von den akademischen Mitbürgern beigetragen haben, Lehrer und Lernende, die zu Anfange des 15ten Jahrhunderts so zahlreich von Prag nach Erfurt gewandert waren; denn wenn auch die Masse derer, die ums J. 1409 von Prag auszogen, Gegner Hussens in

Betreff der akademischen Institutionen waren, so ist doch kaum zu bezweifeln, daß sich darunter nicht auch manche Anhänger des damals schon so einflußreichen Mannes von kirchlicher und theologischer Seite befunden haben sollten[1]). Endlich dürfte hier auch noch als Bedingung zur Entwickelung, wenn nicht des reformatorischen, so doch des deutsch-patriotischen Sinnes der Umstand zu berücksichtigen seyn, daß die Universität Erfurt, in der Mitte von Deutschland gelegen, vorzugsweise, ja wohl fast ausschließlich von Deutschen besucht und daß sie nicht in Nationen getheilt war. Durch das Letztere war eine Hauptquelle des corporativen und völkerschaftlichen Parteiwesens verstopft und der Nationalsinn der hier unvermischt und ungetrennt zusammenlebenden Deutschen konnte sich um so kräftiger entwickeln; wie wichtig aber dieß war, wird Jeder einsehen, der da weiß, daß die große kirchliche Umgestaltung des 16ten Jahrhunderts, wenigstens in unserem Vaterlande, nur zu bewirken war durch Männer, in denen sich eine tiefchristliche und eine national-deutsche Gesinnung aufs Innigste durchdrang; und in der That waren auch die beiden Männer, die wir, obwohl in verschiedener Mischung, als die vorzüglichsten Repräsentanten dieser Durchdringung des Deutschen und des Christlichen betrachten können, Hutten und Luther, Zöglinge der Universität Erfurt.

Sehen wir auf die Personen, die als Begründer des Geistes der Universität, oder als Lehrer und Zeitgenossen für die Bildung Wesels wichtig werden konnten, so muß man gestehen, daß Erfurt, welches nachmals so große geistige Helden aussendete, in der ersten Zeit nicht gerade viele hervorragende Persönlichkeiten aufzuweisen hat. Der wissenschaftliche Geist in Deutschland war am Ende des 14ten und in der ersten Hälfte des 15ten Jahrhunderts noch zu sehr im Alter der Kindheit; er mußte naturgemäß erst allmählig heranwachsen, um mit dem 16ten Jahrhundert in die Zeit der männlichen Reife zu treten. Doch war Erfurt von Anfang an nicht entblößt von Männern, deren Na-

1) Ein um die Mitte des 15ten Jahrhunderts blühender, mit Wesel gleichzeitiger, erfurter Lehrer, Johann Hagen, verfaßte mehrere Schriften, die darauf hindeuten, daß hussitische und überhaupt ketzerische Lehren in seiner Umgebung zu bekämpfen waren: Contra errores Bohemorum. — Ad Episcopum Ratisponensem contra eosdem. — De doctrinis peregrinis cavendis. — De falsis prophetis. — De communione sub utraque specie. S. *Trithem.* de script. eccles. cap. 822. p. 196. ed. Fabric. Wesel selbst wurde später hussitischer Lehren beschuldigt. Es gab auch über die Universität Erfurt ein, freilich vieldeutiges, prophetisches Wort, wie wir deren in jener Zeit so manche finden: „Erfordia Praga." Falkenstein S. 577.

men wenigstens im Vaterlande mit Ehren genannt wurden, und gegen die Mitte des 15ten Jahrhunderts hin treffen wir immer mehrere, die, wenn auch in verschiedener Richtung, für die künftige geistige und kirchliche Entwickelung von Bedeutung waren. Wir sehen hier natürlich besonders auf die Theologen. Tritheim nennt uns einen Johann von Erfurt, geborenen Thüringer und Mitglied des Franciscaner-Ordens, als einen in der h. Schrift, in der Philosophie und in den Rechten wohl erfahrenen und gelehrten Mann, der sich auch durch Schriften großes Ansehen erworben, aber Näheres berichtet uns der wackere Abt von ihm nicht, und nach der Stellung, die er ihm gibt, scheint derselbe noch vor der Stiftung der Universität geblüht zu haben [1]) Als erster Professor der Theologie an der neuerrichteten Hochschule tritt Angelus von Dobelin (Döbeln) auf, Mitglied des Augustiner-Ordens, früher im Kloster zu Grimma, seit er nach Erfurt berufen war, ausgezeichnet als Lehrer und Prediger [2]). Neben ihn ist der, wahrscheinlich etwas jüngere, aber doch gleichzeitige Johann Zachariä zu stellen [3]) ein geborener Erfurter, gleichfalls Augustiner, zum Theil in Italien gebildet und in Bologna zum Doctor der Theologie promovirt, später in seiner Vaterstadt als Lehrer der Theologie und in seinem Orden durch bedeutende Würden hervorragend, auch als ein „gelehrter und hurtiger" Mann in Geschäften der Stadt am päpstlichen Hofe gebraucht [4]). Beide Männer machten sich nicht nur durch Schriften bekannt, der Erstere durch einen Commentar über die Sentenzen und eine Logik, der Zweite ebenfalls durch einen Commentar über die Sentenzen, durch exegetische Werke und Predigten [5]), sondern sie erwarben sich auch gemeinsam noch einen besonderen Ruhm als Abgesandte der Universität auf dem Concil zu Constanz. Hier soll Angelus von Dobelin als Prediger einen so großen Eindruck auf den Papst gemacht haben, daß derselbe ihn einen wahren Engel nannte [6]); Zachariä aber, den auch Tritheim als einen sehr feinen Kopf und scharfsinnigen Disputator rühmt, that sich besonders als Gegner Hussens hervor und bekämpfte den verhaßten Ketzer so siegreich, daß ihm der Papst — eine Ehre, die sonst nur

1) Jo. *Trithemius* de scriptor. eccles. cap. 630. p. 149. ed. Fabric. Tritheim nennt diesen Johann von Erfurt zwischen Männern, die um die Mitte des 14ten Jahrhunderts lebten.

2) Erhard B. 1. S. 186.

3) Ebendaselbst.

4) Falkenstein S. 292.

5) Jo. *Trithem.* de scriptor. eccles. cap. 733. p. 170. Die exegetischen Werke beziehen sich auf die 3 ersten Bücher des Pentateuch und paulinische Briefe.

6) Erhard B. 1. S. 171.

hohen Häuptern zu widerfahren pflegte — eine geweihte goldene Rose verehrte, die er zum Andenken seiner der Kirche geleisteten Dienste auf dem Baret tragen sollte [1]). Diese beiden erfurter Theologen, namentlich der letztere, erscheinen allerdings ganz dem Interesse der herrschenden Kirche und Hierarchie hingegeben; aber anders stellt sich die Sache schon bei den Abgeordneten, welche die Universität Erfurt im J. 1432 auf die Basler Kirchenversammlung sandte. Unter diesen war als Theologe der bedeutendste Matthias Döring (Thoring) [2]). Geboren zu Kyritz in der Mark Brandenburg, Franciscaner, seit 1424 Doctor der Theologie, lehrte und predigte er in Erfurt mit großem Beifall; auf dem Concil zu Basel aber stellte er sich auf die Seite der Oppositionspartei und wurde daher auch von dem Theile seines Ordens, der es mit dem Concil gegen den Papst hielt, zum General gewählt; zwar legte er diese Würde nach einiger Zeit nieder und zog sich in das Kloster zu Kyritz zurück, wo er auch, nachdem er sich mehrfach als theologisch-philosophischer und exegetischer Schriftsteller ausgezeichnet, starb; aber er ist uns doch ein Beispiel, wie der antihierarchische Geist auch unter den erfurter Theologen Wurzel geschlagen, und eine Bürgschaft, daß dieser Geist, da er sich eines so bedeutenden und einflußreichen Mannes bemächtigt hatte, schon eine gewisse Gewalt ausübte. Ein etwas später lebender Repräsentant derselben Richtung ist Johann Kannemann, Minorite zu Erfurt, der als gelehrter Theologe und Prediger zu derselben Zeit mit Wesel (um 1460) blühte, und, da er, wie Tritheim sagt [3]), über die geistliche Gewalt schlimme Gedanken hegte, ein Gegenstand sowohl der theologischen Polemik von Seiten Johanns von Hagen, als kirchlicher Verfolgung von Seiten des Provincials der Minoriten in Sachsen wurde.

---

1) Falkenstein S. 295 und 296. Auf seinem, später noch sichtbaren, Grabsteine in der Augustiner-Kirche war Zacharia mit der päpstlichen Rose auf dem Baret ausgehauen.

2) Erhard S. 171. Seine Begleiter waren: Nicol. Bayer, Doctor des geistl. Rechtes und Procanzler der Universität, Johann Schunemann, Doctor der Medicin, Arnold Westphal, Licentiat der Rechte, später Bischof zu Lübeck. Ueber Döring siehe das Weitere bei Erhard, S. 188. 189.

3) *Trithem.* de script. eccles. c 813. p. 190: . . . qui *de potestate ecclesiastica male sentiens*, cum a ministro Saxoniae [Provinciali Ordinis minorum per Saxoniam] quaereretur, ad carcerem fuga lapsus ad observantiales confugit, et errorem cum vita deinceps emendavit. Corripuerat eum Johannes *de Hagen* [über ihn s. unten], Carthusiensis vir doctissimus jampridem et ad semitas aequitatis revocavit. Als Schriften Kannemanns gibt Tritheim folgende Tractate an: Defensorium sui. — De passione Domini. — Sermones varii. — Quaestiones quaedam.

Neben diesen Männern erwähnen wir vornehmlich Gottschalk Gresemunt[1]), häufig auch nach seinem Geburtsorte in Westphalen, Gottschalk von Meschede genannt, um 1429 Magister der Philosophie, zehn Jahre später Doctor der Theologie, bald darauf Canonicus bei der St. Marienkirche und Professor der Theologie, gestorben um 1470, nachdem er seit 1437 mehrmals das Rectorat bekleidet. Von diesem Manne ist es sehr wahrscheinlich, daß er einer der Lehrer Wesels war, denn seine öffentliche Lehrthätigkeit fällt gerade in die Zeit, in welche wir die Studienperiode Wesels zu setzen haben. Tritheim rühmt an ihm[2]) Schärfe des Geistes, Vertrautheit mit der Schrift, Bekanntschaft mit der weltlichen Philosophie, ein musterhaftes Leben und eine Gründlichkeit im theologischen Unterricht, vermöge deren er sich unter den Zeitgenossen einen hohen Namen erworben, auch gibt er einige, besonders in das dogmatische Fach einschlagende, Schriften von ihm an; etwas Characteristisches aber, wodurch er gerade auf die Geistesrichtung Wesels Einfluß geübt haben könnte, wird uns von ihm nicht berichtet, namentlich finde ich keine Andeutung, daß er in die damals schon so vielfach verbreiteten reformatorischen Tendenzen eingegangen wäre. Desto gewisser aber ist dieß von einem andern Manne, der damals in Erfurt lebte, dem oben schon geschilderten Jacob von Jüterbock: dieser hatte sich vermuthlich in den dreißiger, spätestens zu Anfang der vierziger Jahre des 15ten Jahrhunderts im Karthäuser-Kloster zu Erfurt niedergelassen und wirkte hier bis zum J. 1465 als ein hochangesehener Theologe durch Lehre und Schriften; von ihm ist uns urkundlich bekannt, daß er, wie Wenige unter den Zeitgenossen, das Bedürfniß einer Reformation erkannte, daß er dieselbe aufs Innigste ersehnte, und wenn auch still und ohne Hoffnung unmittelbaren Erfolges, doch eifrigst herbeizuführen suchte. Ein solcher Mann aber konnte nicht ohne Einfluß bleiben auf den Geist der ganzen Hochschule, und selbst diejenigen, die nicht seine unmittelbaren Zuhörer waren, hatten an ihm das erweckende und belebende Vorbild eines ebenso from-

---

1) Erhard S. 189.

2) De Script. eccles. cap. 831. p. 198 und 199. Die Schriften Gresemunts, die Tritheim anführt, sind: Quaestiones Sententiarum Libr. IV. Sermones et Collationes Lib. 1. Quaestiones variae disputatae Lib. 1. Et alia complura. Unmittelbar vor Gresemunt nennt Tritheim auch noch als einen andern zur selben Zeit berühmten erfurter Theologen Benedict Stendel aus Halle, von dem besonders Commentarien über die Bücher des Pentateuchs angeführt werden. De script. eccles. cap. 830. p. 198.

men und innerlichen, als frei und muthig vorwärts strebenden Theologen.

Blicken wir auf diese früheren erfurter Theologen zurück, so tritt uns, sofern wir überhaupt etwas von ihrer kirchlichen Stellung wissen, die zwiefache Richtung, die in der ganzen Zeit war, auch in ihrem Kreise entgegen: auf der einen Seite das eifrige Anschließen an Papstthum und Hierarchie, auf der andern die reformatorisch gesinnte Opposition gegen Beides im Sinne der großen Concilien von Constanz und Basel; als Repräsentant der ersteren Richtung wäre Johann Zachariä zu nennen, als Repräsentanten der andern Matthias Döring, Jacob von Jüterbock, und vorübergehend wenigstens Johann Kannemann; nun standen aber diese Männer, obwohl nun ihre Namen auf uns gekommen sind, mit ihrer Denkweise gewiß nicht allein, sondern sie waren beiderseits von einer Schaar Gleichgesinnter umgeben, und so dürfen wir voraussetzen, daß damals, als Wesel nach Erfurt kam, auch dort, wie an vielen andern Orten, außer einer Zahl von Indifferenten, eine entschieden papistische und eine Oppositions-Partei schon vorhanden war, und man kann der ganzen Zeitentwickelung gemäß vermuthen, daß die erstere gegen die letztere immer mehr zurücktrat.

Unter diesen Verhältnissen bezog Johann von Wesel die Universität Erfurt, wahrscheinlich — denn eine genauere Zeitbestimmung liegt uns nicht vor — gegen das Jahr 1440; denn im J. 1445 wurde er bereits Magister der freien Künste, der Erlangung dieser Würde aber mag eine etwa fünfjährige Studienzeit vorangegangen seyn. Diese Zeit war ohne Zweifel vorzugsweise mit dem Studium der scholastischen Dialectik ausgefüllt. Zwar wurde Erfurt in der Folge auch eine Wiege humanistischer Studien: wir finden ums J. 1460 einen Petrus Luderus als öffentlichen Lehrer der Dichtkunst [1]) daselbst angestellt; sechs Jahre später wirkte dort Jacob Publicius aus Florenz, der unter den Zeitgenossen für einen wackern Redner und Dichter galt; um 1485 hielt sich Conrad Celtes einige Zeit in Erfurt auf [2]), auch studierten zwei für die Herstellung der klassischen Literatur hochwichtige Männer, Rudolph Lange und Johann

1) Vergl. Erhard Gesch. des Wiederaufblühens wissensch. Bildung in Deutschland, B. I. S. 302. Der genannte Luderus könnte möglicherweise derselben thüringischen Familie angehört haben, aus welcher der Reformator Luther stammte, denn dieser schrieb sich auch häufig Luderus oder Luder; eine weitere historische Spur für diese Vermuthung haben wir jedoch nicht aufzuweisen.

2) Erhard B. 2. S. 13 und bes. S. 19 ff.

von Dalberg in Erfurt [1]); aber alles dieß fällt in eine spätere Zeit; Wesel, wenn er auch beim ersten Beginn dieser Entwickelung sich noch in Erfurt befand, war doch schon zu bejahrt und zu sehr in seiner Bildung abgeschlossen, als daß er davon noch hätte berührt werden können, auch finden wir in seinen Schriften keine Spur, weder inniger Vertrautheit mit der alten Literatur, noch auch nur einer gewissen Vorliebe für das Studium derselben. Als Lehrer Wesels möchte ich besonders, außer solchen, deren Namen uns ganz unbekannt geblieben, Gottschalk Gresemunt vermuthen; er war seit 1429 Magister der Philosophie, seit 1439 Doctor der Theologie, und spielte damals als Philosoph und Theolog eine Hauptrolle bei der Universität; zugleich aber ist kaum zu bezweifeln, daß auch der zu derselben Zeit in Erfurt wirkende Jacob von Jüterbock Einfluß auf Wesel hatte, denn dieser Theologe war unter den Zeitgenossen viel zu bedeutend, als daß er nicht den empfänglichen Geist Wesels hätte ergreifen sollen; und wenn wir einen jüngeren Mann in der unmittelbaren Nähe eines älteren eine genau verwandte Richtung einschlagen sehen, so liegt wohl nichts näher, als die Vermuthung, daß jener von diesem bis zu einem gewissen Grade bestimmt wurde; und so dürften wir wohl nicht fehl gehen, wenn wir annehmen, daß Wesel sich von Gresemunt besonders das Material der philosophischen und theologischen Wissenschaften aneignete, von Jacob von Jüterbock aber am meisten seine eigenthümliche Richtung empfing. Möglicherweise könnte auf Wesels Oppositionstendenz auch der oben genannte Johann Kannemann einen Einfluß gehabt haben; doch ist dieß minder wahrscheinlich, da derselbe mit Wesel gleichzeitig, vielleicht sogar jünger war, und nicht eben sehr bedeutend gewesen zu seyn scheint. In dieser Zeit trat Wesel auch in den geistlichen Stand, jedoch ohne ein Klostergelübde zu übernehmen.

Wann Wesel aus dem Stande des Schülers in den des Lehrers übergegangen, ist ganz genau nicht anzugeben. Vielleicht machte sich dieser Uebergang bei ihm, wie bei Andern, allmählig. Auf jeden Fall wohl bald, nachdem er Magister der Philosophie geworden. In der Schrift über den Ablaß, welche er um die Zeit des Jubeljahres 1450 verfaßte [2]), nennt er sich bereits „berufenen Professor der heiligen Schrift." Nicht lange nachher — es wird uns das J. 1456 angegeben — wurde er Doctor der

1) Erhard B. 1. S. 302. 303. 309. C. *Ullmann* Memoria Jo. *Dalburgii*, summi Univers Heidelb. patroni. Heidelb. 1840. p. 5. 6.
2) *Motschmanni* Erfordia litter. contin. p. 23.

Theologie, und seit dieser Zeit zeichnete er sich sowohl als Universitätslehrer, wie als Prediger in hohem Grade aus. Der Zeitgenosse Wimpheling nennt ihn eine Zierde Erfurts, und der berühmteste Zögling der Erfurter Universität, Luther, sagt von ihm[1]): „Johannes Wesalia hat zu Erfurt die hohe Schule mit seinen Büchern regiert, aus welchen ich daselbst auch bin Magister worden;" eine Aeußerung, aus der wir Zweierlei ersehen, erstlich, daß Wesel eine solche wissenschaftliche Bedeutung bei der Universität hatte, vermöge deren die Nachwirkungen seines Geistes und seiner Lehre sich noch eine Reihe von Decennien nach seinem Abtreten bis in den Anfang des 16ten Jahrhunderts hinein erstreckten, und zweitens, daß Wesel als Philosoph der in jener Zeit überhaupt mit den freieren Geistesrichtungen verschwisterten nominalistischen Denkweise zugethan war, denn wir wissen, daß Luther in seiner früheren Lebensperiode Nominalist war[2]), und wenn er aus Wesels Büchern vornehmlich Magister wurde, so ist mit Bestimmtheit vorauszusetzen, daß dieser es auch gewesen.

Was uns sonst noch aus der Zeit von Wesels Aufenthalt in Erfurt überliefert ist, besteht in Folgendem. Um 1450, da Wesel sich schon unter der Zahl der erfurter Professoren befand, wurde auf Befehl Nicolaus V. von der abendländischen Christenheit das große Jubeljahr begangen; Unzählige wanderten nach Rom; damit aber auch die, welche von dieser Wallfahrt abgehalten waren, der Gnaden des Jubeljahrs theilhaftig werden könnten, gab der Papst noch besondere Vergünstigungen und sendete, die Jubelzeit verlängernd, im Jahre 1451 den berühmten Cardinal Nicolaus von Cusa nach Deutschland, um Ablaß zu verkündigen und dagegen die in einen aufgestellten Kasten geworfenen Gaben der Büßenden für den Papst einzusammeln. Dieser, auch persönlich berühmte, Prälat, mit einem geringen Gefolge auf einem Maulesel umherziehend, wurde überall von Fürsten, Klerisei und Volk aufs Feierlichste empfangen und unter Preisgesängen in die Kirchen geleitet, wo er Messe zu lesen oder zu predigen pflegte; er kam auch nach Erfurt und wurde hier in der gewohnten feierlichen Weise vom Klerus und der Bürgerschaft auf das Stift Mariä und Severi geführt; dann ritt er in das Peterskloster und predigte auf dem grünen Rasen vor demselben; um Himmelfahrt hielt er auf dem Markte von einem steinernen Predigtstuhle eine Rede an das Volk, und ebenso des folgenden

1) In der Schrift de Conciliis, Walch XVI, 2743.
2) Jac. *Thomasius* de doctorib. scholastic. latin. §. 17.

Tages auf dem Petersberge, wobei ein so unmäßiges Gedränge war, daß einige Menschen das Leben einbüßten[1]). Wir dürfen nicht zweifeln, daß auch unser Wesel unter der Zuhörerschaft des berühmten Cardinals sich befand, aber auf ihn machten das Ablaßgepränge und die Reden des, seinen früheren freisinnigeren Grundsätzen untreu gewordenen, Kirchenfürsten gewiß nicht den Eindruck, wie auf die Masse des Volkes[2]): denn wir wissen aus seiner Schrift über den Ablaß, wie abweichend von den kirchlich herrschenden Lehren er über diesen Punct dachte, und es ist wohl möglich, daß auch die Eindrücke, die er bei des Cusaners Anwesenheit in Erfurt empfing, ihn in dieser Denkart bestärkten. Ein ähnliches Schauspiel wiederholte sich im Jahre 1454, da der bekannte Bußprediger, der italiänische Franciscaner-Mönch, Johann von Capistrano, nach Erfurt kam und daselbst zwei Stunden nach einander predigte[3]). Dieser Mann, in den Abruzzen geboren, ein Schüler des heiligen Bernardin von Siena, nicht ungelehrt als Theologe, aber weit ausgezeichneter, ja weltberühmt als Volksredner[4]), einer der feurigsten Eiferer für das Papstthum und die katholische Lehre, hatte schon früher Italien durchzogen, um die abtrünnigen Genossen seines Ordens, die Fraticellen, zu bekämpfen, und befand sich jetzt, dem Rathe des Aeneas Sylvius zufolge, auf Nicolaus V. Befehl auf einer Mission nach Deutschland und Böhmen, die Hussiten zu bekehren und einen Kreuzzug gegen sie zu Stande zu bringen. Nachmals selig und heilig gesprochen, stand Capistrano schon damals unter dem Volk im Rufe eines Heiligen und Wunderthäters, und empfing vielleicht noch lebhaftere Beweise der Begeisterung für seine Person, als der gelehrtere und ruhigere Nicolaus von Cusa. Aber auch diese aufregende Erscheinung ging, wie es scheint, spurlos an Wesel vorüber, denn er wurde durch den kühnen, sonst oft sehr erfolgreichen, Bekämpfer der Ketzer. so wenig umgestimmt, daß er vielmehr später selbst in den Verdacht hussitischer Ketzerei kam. Auch wurde durch diese an der Universität Erfurt vorüber-

1) Falkenstein S. 313.

2) Er mochte vielleicht ähnliche Empfindungen haben, wie die waren, welche Luthern seine 55ste These eingaben: „Des Papsts Meinung kann nicht anders seyn, denn so man das Ablaß, das das geringste ist, mit Einer Glocken, Einem Gepräng und Ceremonien begehet, daß man dagegen und viel mehr das Evangelium, welches das größte ist, mit hundert Glocken, hundert Gepräng und Ceremonien ehren und preisen sollte."

3) Falkenstein S. 315.

4) Tritheim bezeichnet ihn als divini verbi praedicator celeberrimus, qui multos verbo et exemplo ab iniquitate convertit. De script. eccles. cap. 804. p. 187. ed. Fabric. Vergl. Schröckh K. Gesch. Th. 33. S. 421. Th. 34. S. 728.

ziehenden und dem Geiste Wesels so wenig entsprechenden Erscheinungen das Ansehen unseres reformatorischen Theologen nicht erschüttert. Nachdem er, wie bemerkt, 1456 Doctor der Theologie geworden, erwarb er sich nicht nur, um Luthers Ausdruck zu gebrauchen, ein herrschendes Ansehen als Lehrer, sondern er wurde auch 1458 unter dem Grafen Johann von Henneberg zum Vice-Rector der Universität gewählt[1]). Zu dieser Zeit war Wesel auch schon so bedeutend, daß ein anderer berühmter erfurter Theologe, der Karthäuser Johann Hagen (Johannes de Indagine), ein Mann, der in sehr vielfachen kirchlichen Beziehungen stand und einer der fruchtbarsten Schriftsteller seiner Zeit war, so eifrig in seinen Studien, daß er sogar mit der Butter, die man ihm zum Essen brachte, seine nächtliche Lampe nährte, sich veranlaßt sah, ein Buch gegen Wesel zu schreiben[2]). Ob dieß eine von den zahlreichen Schriften Hagens war, die uns Tritheim[3]) nennt, und welche? ist nicht genau zu bestimmen, da bei keiner derselben bemerkt ist, daß sie gegen Wesel gerichtet sey, wahrscheinlich aber galt es eine Verhandlung über kirchliche Grundsätze, wie denn unter den Abhandlungen Hagens nicht wenige von diesem Inhalte sind, und vielleicht dürfen wir vermuthen, daß sich die Polemik auf die Lehre vom Ablaß bezog, denn darüber hatte sich Wesel schon auf eine Weise ausgesprochen, die mit der geltenden Lehre wenig zusammenstimmte und zur Gegenrede wohl veranlassen konnte. Dieß führt uns auf eine weitere Betrachtung, für die wir bestimmtere geschichtliche Grundlagen haben, als für das Bisherige.

---

1) Falkenstein S. 315.: „Anno 1458 war Graf Johann zu Henneberg Rector Magnificentissimus, dessen Vice-Rector der damals berühmte und gelehrte Theologus, M. Joh. Wesel, gemeiniglich *Vesalia* genannt, dessen Lectiones und Quaestiones über die Sententias Lombardi hernach bei dieser Universität in ein sonderbares Ansehen gekommen."

2) S. Falkenstein ebendaselbst.

3) De script. eccles. cap. 822. p. 195. Tritheim sagt von ihm: Johannes *Hagen*, alias *de Indagine*, natione Teutonicus, ordinis Carthusiensium, domus montis Salvatoris prope Erfordiam, Prior in Ysenach, et in Stetyn, vir in divinis Scripturis studiosissimus et valde eruditus atque in jure canonico egregie doctus, ingenio clarus, consilio promptus et providus. Scripsit aperto sermone multa praeclara volumina ad Principes, Episcopos et alios Ecclesiarum praelatos, de variis ac diversis quaestionibus interrogatus. Tritheim erwähnt, Hagen solle mehr als 300 Tractate verfaßt haben, wovon aber nur ein kleiner Theil zu seinen Handen gekommen; doch führt er noch 60 an. Unter diesen ist auch die Schrift gegen den mit Hagen und Wesel gleichzeitig in Erfurt lebenden Joh. Kannemann, der, wie bemerkt, auch eine Zeit lang die kirchliche Oppositionsrichtung verfolgte.

Zweites Hauptstück.

Johann von Wesel und der Ablaß.

Die Lehre vom Ablaß ist eine der beziehungsreichsten und merkwürdigsten des katholischen Systems: in ihr laufen wie in einem Brennpuncte alle Radien der hierarchischen Tendenzen zusammen, in ihrer Praxis aber, besonders wie sie im Laufe des 15ten Jahrhunderts geübt wurde, stellt sich die Veräußerlichung der Kirche in der schroffsten Gestalt dar. Es war sehr natürlich, daß von hier die reformatorischen Bewegungen des 16ten Jahrhunderts ausgingen. Luther und seine Genossen setzten dem Aeußerlichsten das Innerlichste entgegen, und, indem sie das Gewebe der Hierarchie und der Scholastik zu entwirren versuchten, wurden sie von einem Puncte zum andern geführt, so daß sich unausbleiblich ein Kampf gegen das ganze katholische System entzündete, der zuletzt die klar bewußte Durchbildung und Befestigung zweier von Grund aus verschiedenen Richtungen zur Folge haben mußte. Aber wie in allen Dingen der Art weder das Gute noch das Schlimme plötzlich kommt, so hatte auch das Dogma vom Ablaß einen Proceß von Jahrhunderten durchgemacht, ehe es seinen Höhepunct erreichte, und gleicherweise war die Opposition durch mehr als ein Jahrhundert herangewachsen, ehe sie in der Reformation zum Durchbruche kam; ja bei Luther selbst noch sind in dieser Beziehung verschiedene Perioden zu unterscheiden, denn anfänglich bestritt er bekanntlich nicht den Ablaß an sich, sondern nur die Misbräuche desselben, und erst in der Folge wurde er in consequentem Fortschritt zur Verwerfung des Ganzen genöthigt. In der Entwickelung dieser Opposition nun bildet Johann von Wesel auf dem eigentlich theologischen Gebiete eines der bedeutendsten Glieder; er ist gleichsam ein schon weit vorgeschobener Posten, indem er, weit über die früheren, nur einzelne Verderbnisse bekämpfenden, Gegner des Ablasses hinausgehend, schon das ganze Institut und dessen Grundlagen scharf und allseitig eindringend ins Auge faßt. Um aber seine eigenthümliche Stellung und den Inhalt seiner Polemik ganz zu verstehen, müssen wir ebensowohl die Ausbildung der Lehre vom Ablaß selbst, als die Anfänge der theologischen Opposition gegen dieselbe genauer darlegen.

Der Ablaß[1]) ist ursprünglich Erlassung der kirchlichen Strafen und Büßungen, und, in sofern er mit der Buße, als kirchlichem Institut, zusammenhängt, verlieren sich seine Anfänge in die ältesten Zeiten der christlichen Gemeinde. Die erste Kirche wachte so streng über der Reinheit ihrer Mitglieder, daß sie offenkundige Sünder oder Ungetreue von ihrer Gemeinschaft gänzlich ausschloß. Wollte der Ausgestoßene wieder aufgenommen werden, so mußte er sich einer, oft sehr schweren und langwierigen, Bußzucht unterwerfen. Die Büßungen bestanden in freiwillig übernommenen Entbehrungen und Selbstpeinigungen, so wie in Tugendübungen, namentlich Gebeten und Werken der Barmherzigkeit. Vermöge genügender und ordnungsmäßiger Leistung derselben und in sofern man darin wirklich Zeichen reuevoller Gesinnung wahrnahm, wurde der Büßende in gewissen geregelten Abstufungen wieder in die Gemeinschaft aufgenommen. Zeigten sich schon in den ersten Stadien der Bußzeit entschiedene Spuren der Besserung, so konnte die Strenge der Büßung auch ermäßigt oder ihr Verlauf abgekürzt werden und dieß war der erste, an sich unverwerfliche, harmlose Anfang des Nach- oder Ablasses. Was in der ältesten Zeit nur von den Excommunicirten gegolten hatte, wurde später auf alle Sündigenden ausgedehnt; die Bußdisciplin wurde umfassender, aber eben darum, besonders bei der starken Zunahme der christlichen Gemeinschaft auch unter den hohen und höchsten Ständen, nachsichtiger und laxer. Im Mittelalter erhielt die Buße, in sofern sie nicht bloß als etwas Innerliches und Sittliches, sondern vorzugsweise als eine kirchliche Handlung aufgefaßt wurde, eine Stellung unter den Sacramenten. Peter der Lombarde und Thomas von Aquin bildeten die Lehre, wie von den andern Sacramenten, so auch vom Sacramente der Buße vorzugsweise aus. Man unterschied zwar innere und äußere Buße und betrachtete die letztere nur dann als gültig und wirksam, wenn ihr die erstere zum Grunde lag, aber man legte doch, vermöge der ganzen Richtung der Zeit auf das Aeußerliche und Gesetzliche und wegen des Zusammenhangs mit andern kirchlichen Institutionen, auf die äußerliche Buße einen überwiegenden Werth. Als wesentliche Bestandtheile des Sacramentes der Buße wurden nach dem Vorgange einiger Alten und besonders des Hildebert von Tours die Zerknirschung des Herzens, das Bekenntniß des Mundes und die Genugthuung des Werkes angesehen. Das Letzte ist es, worauf es uns hier am meisten ankommt.

---

1) Zur Geschichte des Ablasses siehe besonders: *Amort* de origine, progressu, valore et fructu indulgentiarum. Aug. Vindel. 1735.

Die Buße correspondirt in gewisser Beziehung der Taufe: diese nämlich, als rein sacramentliche Handlung das christliche Leben beginnend, vermittelt die Vergebung der Schuld der Erbsünde und der früher begangenen Sünden, jene, nicht bloß ein Sacrament, sondern auch eine Tugend, und durch das ganze Leben (sey es actu, oder nur habitu) fortdauernd, vermittelt die Vergebung der Sünden, die im Laufe des Lebens begangen werden. Für diese persönlichen Sünden muß nämlich auch persönliche Genugthuung geleistet werden und dieß geschieht eben durch den dritten Theil der Buße, die guten Werke. Diese werden von dem Priester als dem Verwalter des Sacramentes und als dem mit der Schlüsselgewalt ausgerüsteten Richter an Christi oder Gottes Statt nach Maaßgabe des Vergehens bestimmt und auferlegt; sie bestehen vorzugsweise in Fasten, Gebet und Almosen, und haben ebensowohl die Bedeutung, die vergangene Sünde zu tilgen, als vor zukünftiger zu bewahren. Wie nun in früherer Zeit die Büßungen der Excommunicirten häufig gemildert worden waren, so trat im Laufe des Mittelalters etwas Aehnliches in Betreff der Bußwerke der Sündigenden überhaupt ein. Man erlaubte, eine strengere Art der Buße mit einer bequemeren zu vertauschen, man gestattete, daß der Sünder, statt selbst Buße zu leisten, Stellvertreter eintreten lassen durfte, man nahm endlich statt des Bußwerkes auch irgend eine Leistung zur Förderung der Kirche und zur Ehre Gottes an. Das Letztere wurde die eigentliche Grundlage des Ablasses. Aber auch hier ging es stufenweise. Zuerst handelte es sich vorzugsweise um thätige Leistungen für die Kirche, dann erst mehr und mehr um Geld, endlich wurde es eine reine Geld-Speculation. Anfänglich bildete sich die Sache im Leben, dann trat die Scholastik hinzu und gab den Misbräuchen eine wissenschaftliche Unterlage, und hierauf erst, nachdem das Institut sein kirchliches und schulmäßiges Fundament erhalten, riß eine Praxis ein, die alle Grenzen überstieg.

Den ersten großen Impuls zur Einführung des eigentlichen Ablasses gaben bekanntlich die Kreuzzüge. Urban II. verhieß auf der großen Synode zu Clermont 1096 allen denen, die an dem ersten, von ihm vorgeschlagenen, Kreuzzuge, als einem kirchlich hochverdienstlichen Werke, theilnehmen würden, vollständigen Ablaß (Indulgentias plenarias); von da an wurde diese kirchliche Gnade zwei Jahrhunderte hindurch eine der stärksten Triebfedern zur Erneuerung und Belebung der Kreuzzüge, obgleich unbefangene Zeitgenossen wohl einsahen, daß die über das Meer Ziehenden

zwar den Himmelsstrich wechselten, aber nicht die Gesinnung [1]). Bald wurde dieselbe Wohlthat auch auf die kriegerischen Unternehmungen gegen die Ketzer in Europa ausgedehnt und endlich seit Bonifacius VIII. um 1300 auf das römische Jubeljahr; auch wurden seit derselben Zeit einzelnen Mönchsorden und heiligen Localitäten von den Päpsten besondere Ablaßvergünstigungen ertheilt.

Die Sache war schon im vollen Gang, als dienstwillig die scholastische Theologie hinzutrat, um sie speculativ zu rechtfertigen. Diese Begründung ist uns für das Verständniß des Folgenden besonders wichtig. Es sind hauptsächlich drei Männer, die wir hier zu berücksichtigen haben, Alexander von Hales, Albert der Große und Thomas von Aquin; die beiden ersteren, namentlich Alexander Halesius, legten den Grund, der heilige Thomas vollendete das Gebäude.

Alexander von Hales († 1245) gab der Ablaßtheorie ihre eigentliche Unterlage durch die Lehre von dem sogenannten Schatze der Kirche. Diese Lehre beruht auf folgender Gedankenreihe. Christus der Gottmensch hat durch sein unendlich werthvolles Leiden und Sterben für die Sünden der Menschheit nicht nur genug gethan, sondern auch mehr als genug gethan [2]), er hat ein Ueberverdienst erworben; an dieses Ueberverdienst Christi schließt sich ein ähnliches, wenn auch geringeres, der Märtyrer und Heiligen an, die ebenfalls mehr geleistet, als das göttliche Gesetz von dem Menschen verlangt; die Summe dieser überschüssigen Verdienste und guten Werke bildet einen, von den Urhebern derselben gleichsam abgelösten, objectiv existirenden, unermeßlichen Schatz, welcher, weil von dem Haupte und von Gliedern der Kirche und für dieselbe gesammelt, der Kirche angehört und natürlich unter der Verwaltung der Repräsentanten der Kirche und vorzugsweise ihres Oberhauptes, des Papstes, steht, dergestalt, daß derselbe aus diesem Schatze nach Maaßgabe seiner Einsicht jederzeit etwas entnehmen kann, um denen, die des Verdienstes ermangeln, das Erforderliche zuzulegen. „Die Indulgenzen und

1) Coelum, non animum mutant, qui trans mare currunt — sagt Albert von Stade in seiner Chronik. Helmst. Ausg. fol. 188.

2) Schon ein Tropfen des Blutes Christi würde hingereicht haben, die Schuld der Menschheit zu sühnen, aber er hat unendlich mehr geleistet: non guttam sanguinis modicam, quae tamen propter unionem ad Verbum pro redemptione totius humani generis suffecisset, sed copiose velut quoddam profluvium noscitur effudisse, ita ut a planta pedis usque ad verticem nulla sanitas inveniretur in ipso — heißt es in der Jubiläumsbulle Clemens VI. vom 27sten Jan. 1343, welche die von den Scholastikern ausgebildete Ablaßtheorie zuerst auch als eine kirchliche aussprach.

Nachlässe", sagt Alexander [1]), „geschehen von den überschüssigen Verdiensten der Glieder Christi, zumeist aber von dem Ueberschuß der Verdienste Christi selbst, die den geistlichen Schatz der Kirche bilden; die Verwaltung dieses Schatzes aber steht nicht Allen zu, sondern nur denen, welche vorzugsweise die Stelle Christi vertreten, den Bischöfen." Es scheint ihm, daß der göttlichen Strafgerechtigkeit durch solche Uebertragung des Verdienstes nicht zu nahe getreten werde, in sofern doch immer innerhalb der Kirche eine Strafe vollzogen und eine Genugthuung geleistet wird, „denn wenn der Papst vollkommenen Ablaß ertheilt, so straft er, indem er die Kirche oder ein Glied derselben zur Genugthuung verpflichtet, oder man kann auch sagen: der Schatz der Kirche, aus dem der Ablaß entnommen wird, entspringt wesentlich aus den Verdiensten Christi und so straft auch Gott das Böse, indem er als Gott und Mensch für uns litt und genug that [2])." Dem Einwande, der von Manchen gemacht wurde, daß der kirchliche Nachlaß nur von dem Richterstuhle der Kirche, nicht vor dem Richterstuhle Gottes gelte, begegnet Alexander mit der Bemerkung [3]), daß unter solcher Voraussetzung der Ablaß mehr eine Täuschung, als eine Erleichterung, mehr eine Grausamkeit, als eine Wohlthat wäre, denn die Verminderung gegenwärtiger Strafe müßte dann eine unvergleichliche Verstärkung der künftigen göttlichen Strafe zur Folge haben; deßhalb müsse man vielmehr sagen, der Ablaß gelte auch vor dem Gerichte Gottes, weil Gott für nachgelassen achte, was die Kirche nachläßt [4]). Was den Umfang des Ablasses betrifft, so bezieht ihn schon Alexander von Hales auch auf die im Fegefeuer befindlichen Seelen [5]), aber unter der Bedingung, daß auf Seiten des Ertheilenden die Schlüsselgewalt, auf Seiten des Empfangenden Glaube, Liebe und Andacht, zwischen beiden aber eine zureichende Ursache und das rechte Verhältniß vorhanden sey; doch läßt er solchen Ablaß nicht ertheilt werden auf dem Wege richterlicher Absolution oder Vertauschung, sondern auf dem Wege der Fürbitte (per modum suffragii sive impetrationis).

1) *Alexand. Hales.* Summa. P. IV. Quaest. 23. art. 2. membr. 3.
2) Ebendas. Membr. 6.
3) Quaest. 23. art. 1.
4) Anstatt diesen Schluß zu machen: da das menschliche Gericht dem göttlichen nie ganz adäquat seyn kann, so sollte die Ablaßertheilung, welche auf dieser Voraussetzung ruht, nicht statt finden — schlossen die Scholastiker vielmehr so: da der Ablaß, wenn nicht das Gericht der Kirche dem göttlichen entspräche, eine grausame Täuschung wäre, so muß, weil die irrthumlose Kirche nun einmal Ablaß gibt, ihr Gericht auch vollkommen mit dem göttlichen im Einklang seyn.
5) Ebendas. art. 2. membr. 5.

Albert der Große († 1280), an diesen Vorgänger sich anschließend, bezeichnet den Ablaß [1]) als Aufhebung der auferlegten Strafe oder Buße, hervorgehend aus der Gewalt der Schlüssel und dem Schatze des Ueberverdienstes der Vollkommenen. Die gebührende Strafe kann dem Einen nur erlassen werden, wenn ein Anderer, der mehr thut, als er schuldig, Vergeltung dafür leistet, und dieses Mehr ist in dem Schatze enthalten, in welchem die Kirche die Fülle der Verdienste Christi und der Heiligen besitzt. In Betreff der Geltung des Ablasses will Albert die Mitte halten zwischen zwei Extremen. Die Einen, sagt er, glauben, der Ablaß wirke an sich gar nichts, und sey nur ein frommer Trug, um die Menschen zu guten Werken wie Wallfahrten und Almosengeben, zu locken: diese machen das Thun der Kirche zu einem Kinderspiel und werden ketzerisch; die Andern, stärker als nöthig widersprechend, behaupten, der Ablaß gelte schlechthin und ohne alle weitere Bedingung so viel, als darin ausgesprochen ist: diese machen das Gericht vermöge Gottes Barmherzigkeit zu leicht [2]); dar richtige Dritte aber ist, daß der Ablaß so viel gilt, als die Kirche bestimmt, daß er gelten soll. Dazu gehören jedoch sechs Bedingungen; zwei von Seiten des Ertheilenden: die erforderliche Autorität und eine fromme Ursache; zwei von Seiten des Empfangenden: Reue [3]) und Glaube an die Schlüsselgewalt; und zwei von Seiten der Kirche: der Ueberfluß des Schatzes der Verdienste und die richtige Würdigung der Lösung, für welche der Ablaß eingesetzt ist [4]).

Der ganzen Entwickelung des Alexander von Hales sowohl, als Albert des Großen liegt stillschweigend schon der Gedanke zu Grunde, daß die Kirche eigentlich ein untrennbares, in allen Theilen sich auf sich selbst beziehendes, Ganze oder einen mystischen Leib bilde, an welchem, was das Haupt thut, allen Gliedern und, was Ein Glied thut, allen übrigen zu Gute komme, so daß vermöge dieses gliedlichen Zusammenhanges das Verdienst des Einen auf den Andern übergehen könne. Diesen Gedanken finden wir dann bei Thomas von Aquin († 1274) deutlich ausgesprochen. Er ist überhaupt auch hier der bedeutendste Repräsentant und faßt im Wesentlichen Alles zusammen, was in dieser Lehre kirchlich und schulmäßig geworden ist [5]).

---

1) *Albert. Magn.* in Sentent. Lib. IV. Dist. 20. art. 16. 17.

2) . . . nimis bonum forum dant de misericordia Dei.

3) . . . et ideo semper in litteris indulgentiarum continetur: omnibus contritis et confessis.

4) justa aestimatio solutionis ejus, pro qua indulgentia est instituta.

5) Die hierauf sich beziehende Abhandlung des Thomas von Aquin

Thomas betrachtet den Ablaß erstlich an und für sich, zweitens in Betreff des Ertheilenden, drittens in Betreff des Empfangenden. Was den Ablaß an sich angeht, so leitet er die Geltung desselben mittelbar von Christo ab [1]): Christus konnte, wie aus der Geschichte der Ehebrecherin hervorgeht, die Strafe der Sünde ohne Genugthuung erlassen, also konnte es auch Paulus, also kann es auch der Papst, der nicht geringere Macht in der Kirche hat, als Paulus hatte; außerdem kann die allgemeine Kirche nicht irren, und da diese den Ablaß billigt und übt, so muß er Geltung haben. Dieß wird nun auch, meint Thomas, von Allen zugegeben, weil es unfromm wäre, etwas, was die Kirche thut, für nichtig zu erklären. Aber Manche sagen, er löse nicht von der Schuld der göttlichen Strafe im Fegefeuer, sondern nur von der Strafverpflichtung, die der Priester einem Büßenden auferlegt, oder von der Strafe, welche die Kirchengesetze bestimmen. Dieß scheint jedoch unrichtig: erstlich, weil es ausdrücklich gegen das dem Petrus verliehene Privilegium wäre, welches besagt, daß, was er auf Erden erlasse, auch im Himmel erlassen sey; und sodann, weil die Kirche, unter solcher Voraussetzung Ablaß ertheilend, mehr verdammte, als lossprüche, indem sie von den auferlegten Büßungen absolvirend, an schwerere Strafen, nämlich die des Fegefeuers, verwiese. Man muß also sagen, daß der Ablaß sowohl vor dem Forum der Kirche, als vor dem Gerichte Gottes gilt zur Erlassung der Strafe, welche nach der Zerknirschung, dem Bekenntniß und der Absolution noch übrig bleibt, mag dieselbe auferlegt seyn oder nicht. Der Grund aber seiner Geltung liegt in der Einheit des mystischen Körpers [2]), innerhalb welcher Einheit Viele in Werken der Buße mehr gethan, als sie schuldig waren, Viele ungerechte Leiden geduldig ertragen haben, durch die eine Masse von Strafen ausgesühnt werden konnte; und zwar ist dieser Verdienste eine so große Summe, daß sie das Maaß aller Strafschuld der Lebenden überschreiten, vornehmlich auch wegen des Verdienstes Christi, welches, obwohl in den Sacramenten wirkend, doch mit seiner Wirkung nicht auf die Sacramente beschränkt ist, sondern vermöge seiner Unendlichkeit weit über die Wirkung der Sacramente hinausgeht. In der Kirche kann Einer für den

findet sich in dem Supplementum tertiae partis Summae Theologiae, Quaest. XXV—XXVII.

1) a. a. O. Quaest. XXV. art. 1.

2) Quaest. XXV. art. 1.: Ratio autem, quare valere possint, est *unitas corporis mystici*, in qua multi in operibus poenitentiae supererogaverunt etc.

Andern genug thun; die Heiligen aber, bei denen ein Ueberschuß von Werken der Genugthuung gefunden wird, haben nicht für diesen oder jenen Einzelnen, welcher der Vergebung bedarf, solche Werke vollbracht, sondern für die ganze Kirche, wie auch der Apostel sagt (Col. 1, 24.), daß er das Leiden Christi für die Kirche ergänze; so sind also die besagten Verdienste ein Gemeingut der Kirche. Was aber einer Menge gemeinsam angehört, das wird unter die Einzelnen vertheilt nach dem Gutbefinden dessen, welcher der Menge vorsteht[1]). Daher, wie Einer Erlassung der Strafe erlangen würde, wenn ein Anderer für ihn genug thäte, so geschieht es auch, wenn ihm die Genugthuung eines Andern zugetheilt wird durch den, welcher die Macht dazu hat.

In Beziehung auf den Umfang der Ablaßwirkung schließt sich Thomas der Bestimmung seiner Vorgänger an[2]), daß der Ablaß so viel gilt, als die Kirche aussagt, daß er gelten soll, sobald von Seiten des Ertheilenden Autorität, von Seiten des Empfangenden Liebe und von Seiten des Bestimmungsgrundes Frömmigkeit da ist; dagegen verwirft er zwei andere Ansichten, daß sich die Wirkung des Ablasses richte, entweder nach dem Maaße des Glaubens und der Andacht dessen, der ihn empfängt, oder nach einem billigen Urtheile der Guten; und zwar scheint ihm die erste Meinung darum unzulässig, weil die Kirche, wenn irgendwo in ihrer Verkündigung ein frommer Betrug oder etwas Falsches wäre, ihre ganze Autorität verlieren würde, die zweite aber darum, weil ihr zufolge der Ablaß weniger eine Vergebung als eine Vertauschung wäre, und weil auch hierbei die Kirche nicht ganz von Lüge freigesprochen werden könnte, in sofern bisweilen ein größerer Ablaß verkündet wird, als einer billigen Beurtheilung zu entsprechen scheint. Das Maaß der Wirkung im Ablaß — dieß bezeichnet Thomas als das Wahre — richtet sich nach dem Maaße der Ursache; die bewirkende Ursache der Strafaufhebung im Ablaß aber liegt allein in der Fülle der kirchlichen Verdienste, nicht in der Andacht, Thätigkeit oder Gabe dessen, der den Ablaß empfängt; daher braucht auch die Quantität des Ablasses nicht einem dieser Dinge, sondern nur den Verdiensten der Kirche zu entsprechen; diese sind aber immer im Ueberfluß da; und darum wird Jeder in dem Maaße, in welchem diese Verdienste ihm zugewendet werden, der Vergebung theilhaftig. Zur Anwendung

1) . . . sic praedicta merita sunt communia totius Ecclesiae. Ea autem, quae sunt alicujus multitudinis communia, distribuuntur singulis de multitudine, secundum arbitrium ejus, qui multitudini praeest.

2) Quaest. XXV. art. 2.

dieser Verdienste wird nur erfordert die Autorität des Ertheilenden und ein der Absicht derer, welche die Verdienste der Kirche gesammelt haben, entsprechender Grund; sie haben aber dieselben gesammelt zur Ehre Gottes und zum Besten der Kirche im Allgemeinen, also ist jede Ursache, die sich auf die Ehre Gottes und das Beste der Kirche bezieht, ein zureichender Grund zur Ertheilung des Ablasses. Darum kann der Ablaß auch für eine äußerliche Leistung zum Besten der Kirche gegeben werden [1]), sobald nur dieses Zeitliche, wie z. B. Bekämpfung von Feinden der Kirche, Erbauung von Kirchen und Brücken, Wallfahrten und Almosengeben, auf das Geistliche bezogen wird, und deßhalb findet auch beim Ablaß nie Simonie statt, weil Geistliches nicht für Zeitliches, sondern für Geistliches gegeben wird.

In Betreff des Ablaß Ertheilenden bestimmt Thomas [2]), daß nicht der einfache Priester oder Pfarrer, sondern nur der Bischof zum Ablaßgeben befugt sey, denn die Ablaßertheilung ist etwas Größeres, als die Excommunication, und da der Pfarrer zu dieser nicht ermächtigt ist, so auch nicht zu jener. Auch wird der Ablaß nicht entnommen aus den Verdiensten einzelner Personen oder Gemeinden, sondern aus dem Schatze der ganzen Kirche, in welchem allein eine unerschöpfliche Fülle (indeficientia) von Verdiensten sich findet; daher kann nur der, welcher nicht bloß einer Gemeinde, sondern der Kirche vorsteht und darum Prälat der Kirche genannt wird, Ablaß ertheilen [3]). Dagegen können Diaconen und andere Nichtpriester, wie z. B. Legaten Ablaß geben, wenn ihnen ordentlicher oder außerordentlicher Weise eine Jurisdiction anvertraut ist, denn der Ablaß gehört nicht, wie die sacramentlichen Handlungen, zur Schlüsselgewalt des Priesterthums, sondern zur Schlüsselgewalt der Jurisdiction (ad clavem jurisdictionis, non ad clavem ordinis) [4]); die Wirkung dieser letztern Schlüsselgewalt aber hängt nicht, wie die der Sacramente, allein von Gott ab, sondern unterliegt auch menschlichem Urtheile [5]). Wiewohl nun aber auch die Bischöfe und andere

1) Quaest. XXV. art. 3.

2) Quaest. XXVI.

3) Quaest. XXVI. art. 1.: . . . in una persona vel in una congregatione non est indeficientia meritorum, ut sibi et omnibus aliis valere possint, unde iste non absolvitur a poena debita pro toto, nisi tantum determinate pro eo fiat, quantum debeat. Sed in Ecclesia tota est indeficientia meritorum, praecipue propter meritum Christi; et ideo solus ille, qui praeficitur Ecclesiae, potest indulgentias facere.

4) Quaest. XXV. art. 2.

5) . . . clavis jurisdictionis non est quid sacramentale, et effectus ejus arbitrio hominis subjacet.

mit der Jurisdiction Betraute Ablaß ertheilen können, so ruht doch die Fülle der kirchlichen Gewalt im Papste, während die Bischöfe nur als Gehülfen und als stellvertretende Richter in den einzelnen Ländern von ihm angenommen sind; er hat daher auch allein die Fülle der Ablaßgewalt; er kann hierin, jedoch unter Voraussetzung zureichender Ursache, thun, was er will, die Bischöfe aber nur so viel, als sie vom Papste zu thun angewiesen sind, und nicht mehr [1]). Was den Gemüthszustand des Ertheilenden angeht, so wird die Wirkung des Ablasses nicht aufgehoben, wenn sich derselbe in einer Todsünde befindet [2]), denn der Ablaß geschieht vermöge der Jurisdiction und diese geht durch eine Todsünde nicht verloren, auch erläßt der Ablaßgeber die Strafe nicht aus Kraft seiner Verdienste, sondern aus Kraft der Verdienste, die im Schatze der Kirche sind, dabei aber kommt die Güte seiner Person nicht in Anschlag.

In Beziehung endlich auf die Ablaß Empfangenden gibt Thomas folgende Entscheidungen [3]). Bei ihnen allerdings wird die Wirkung des Ablasses verhindert durch das Vorhandenseyn einer Todsünde, denn, obwohl dieser Gnade mehr bedürftig, sind schwere Sünder ihrer doch weniger empfänglich [4]): der Todsünder ist wie ein abgestorbenes Glied zu betrachten; ein abgestorbenes Glied empfängt keinen Einfluß von den lebenden, also auch der Todsünder nicht den Einfluß von den Verdiensten der lebenden Glieder; und da die Strafe nur erlassen wird, wenn vorher die Schuld erlassen ist, so kann denen, die in Schuld der Todsünde leben, der Ablaß nichts nützen, sondern nur denen, die bereut und bekannt haben [5]). Die Frage, ob auch den Mönchen der Ablaß zu gute komme? bejaht Thomas [6]), weil auch sie durch fremdes Verdienst gefördert werden könnten, und weil es widersprechend wäre, wenn das Mönchsgelübde, das ein Gut ist, mit einer Benachtheiligung verknüpft seyn sollte. Ja selbst dem, der den Ablaß ertheilt, kann derselbe nützlich werden [7]), denn obwohl er nicht für sich allein Ablaß anordnen kann, so würde er doch, wenn einmal Ablaß verwilligt wird, gegen die Andern zurückstehen, wenn er nicht auch davon Gebrauch machen könnte. Dagegen versteht sich, daß, da aller Ablaß an gewisse Leistungen geknüpft ist, die Kraft des Ablasses aufhört, wo diese Bedingungen, als die bestimmende Ursache, nicht erfüllt werden [8]). Hieran aber knüpft sich eine wichtigere Frage, die Thomas anderwärts be-

1) Quaest. XXVI. art. 3.
2) Ebendas. Art. 4.
3) Quaest. XXVII.
4) Quaest. XXVII. art. 1.
5) contritis et confessis.
6) Quaest. XXVII. art. 2.
7) Ebendas. Art. 4.
8) Ebendas. Art. 3.

antwortet [1]). Wenn nämlich aller Ablaß um einer entsprechenden Ursache und Leistung willen gegeben wird: so entsteht der Zweifel, ob derselbe auch Verstorbenen nützen könne, da diese nichts mehr zum Besten der Kirche thun können? Dieses Bedenken löset Thomas so, daß er sagt: schlechthin und direct nützt der Ablaß allerdings den Verstorbenen nichts, wohl aber kann er ihnen abgeleiteter und mittelbarer Weise zu gute kommen, sobald er darnach eingerichtet ist. Der Ablaß nämlich nützt auf zwiefache Weise, auf ursprüngliche und auf abgeleitete: auf ursprüngliche dem, der ihn empfängt, weil er das leistet, wofür der Ablaß gegeben wird, auf abgeleitete dem, für welchen Einer das thut, was die Ursache des Ablasses ist; dazu ist dann aber auch eine bestimmte, hierauf berechnete, Form des Ablasses erforderlich. Es muß z. B. heißen: „Wenn Einer dieß oder jenes thut, so soll er und sein Vater oder irgend ein ihm nahe Stehender, der sich im Fegefeuer befindet, so und so viel Ablaß haben." Ein solcher Ablaß fruchtet nicht bloß dem Lebenden, sondern auch dem Verstorbenen; denn es ist kein Grund, warum die Kirche ihre gemeinsamen Verdienste, auf die der Ablaß sich stützt, auf die Lebenden übertragen könnte und nicht auf die Todten. Die Wirkung des Ablasses auf die Verstorbenen aber läßt Thomas, wie schon Alexander von Hales gethan, eintreten nicht in Folge einer richterlichen Lossprechung (per modum absolutionis et judicii), sondern in Folge einer Lösung und Fürbitte (per modum solutionis et suffragii); eine Meinung, welche auch später, obwohl nicht ohne Widerspruch — Gerson z. B. leugnete den Einfluß des Ablasses auf die Gestorbenen [2]), Andere dagegen dachten sich auch hier eine unmittelbare richterliche Entscheidung des Papstes — die herrschende in der Kirche blieb [3]).

So hatte sich die Lehre vom Ablaß in aller Vollständigkeit schon in der zweiten Hälfte des 13ten Jahrhunderts ausgebildet, und das, was wir namentlich bei dem h. Thomas finden, blieb fortan kirchlicher Lehrtypus, der selbst durch die tridentinische Synode weder antiquirt, noch abgeändert wurde. Es ist hier nicht der Ort, eine Kritik dieser Lehre zu liefern, aber Einiges müssen wir doch andeuten, um die Opposition gegen dieselbe theils einzuleiten, theils verständlich zu machen. Nehmen wir die

1) Quaest. LXXII. art. 10.

2) *Gerson* Sermo II. pro defunctis. Desselben Abhandlung de Indulgentiis p. 514 sqq.

3) Sie wurde von Sixtus IV. im J. 1477 in einer Declaration förmlich legitimirt. Amort de origine, progressu, valore et fructu indulgentiarum. P. II. p. 292. Gieseler II. 4. §. 147. S. 355. Note q.

Ablaßlehre auch in ihrer reinsten Gestalt, wie sie von den angesehensten Lehrern der Kirche dargestellt und durch päpstliche Bullen legitimirt ist, so bringt sie nicht nur einen Widerspruch in das katholische System selbst, indem die Genugthuung des Werkes, die ursprünglich ein integraler Theil des Bußsacramentes war, davon ganz abgelöst und allein unter den Gesichtspunct der kirchlichen Jurisdiction gebracht wird, sondern sie hat auch den, alle ihre einzelnen Bestandtheile durchdringenden, Grundfehler, daß sittliche und religiöse Verhältnisse, die durchaus nur als innere Größen genommen werden können, als äußere aufgefaßt werden, daß das Qualitative ganz und gar quantitativ behandelt und demzufolge ein Maaßstab äußerlicher Berechnung, eine religiöse Arithmetik in Anwendung gebracht wird [1]), die etwas in sich Widersprechendes hat. Schon um das Ueberfließende des Verdienstes Christi herauszubringen, wurde geltend gemacht, daß der Erlöser, während doch ein einziger Tropfen seines Blutes zur allgemeinen Sühne hingereicht haben würde, so viel Blut vergossen habe, als ob nicht das göttliche Liebesopfer von Seiten des Gottes- und Menschensohnes und sein Versöhnungstod überhaupt, sondern die einzelnen äußerlichen Martern desselben und deren Quantität es wäre, worin der Werth und die Bedeutung liegt. Ebenso wurde auch von Seiten der Heiligen nicht ihr eigenthümliches, höheres, sittlich-religiöses Seyn, sondern es wurden ihre einzelnen Werke, und zwar insbesondere das Mehr dieser Werke als das Werthvolle betrachtet, und dieß Alles als etwas von den Persönlichkeiten völlig Abgelöstes, als ein objectiver Schatz, als eine baare Summe im Besitze der Kirche behandelt. Nach derselben Kategorie wurde auch die Zurechnung des Verdienstes Christi und der Heiligen bestimmt als rein äußerliche Uebertragung eines Theiles jener Summe auf den, welchem es Noth thut; denn obwohl reuevolle Gesinnung vom Sünder gefordert wird, so geht doch nicht um ihrer willen und nach ihrem Maaße das Verdienst Christi und der Heiligen auf denselben über, sondern nur um deßwillen, was er der Kirche

1) Von dieser Seite tritt auch im Ablaß die gesetzliche Richtung der mittelalterlich-katholischen Kirche, ihr Rückfall vom evangelischen Standpuncte auf den alttestamentlichen hervor; denn diesem letzteren ist es eigen, zwischen der menschlichen Gerechtigkeit und der göttlichen Gnade, zwischen der Summe der einzelnen Gesetzeserfüllungen und der einzelnen Uebertretungen im Leben des Menschen ein arithmetisches Verhältniß zu setzen, während das neue Testament von einem solchen quantitativen Verhältnisse nichts weiß, sondern Alles auf die Einheit der Gesinnung und Willensrichtung gründet. S. die feinen Bemerkungen von Gurlitt, Stud. u. Krit. 1840. 4. S. 952.

leistet, und diese Leistung ist auch wieder ein ganz äußerliches, vereinzeltes Werk. Die Uebertragung selbst aber ist nicht eine religiös und sittlich vermittelte, sondern eine rein richterliche Handlung, ausgehend nicht von einer religiösen Persönlichkeit als solcher, denn diese Persönlichkeit kann sich ja in einer Todsünde befinden, sondern nur von ihr, insofern sie die richterliche Gewalt in der Kirche hat oder daran Theil nimmt. So war das Ganze ein gerichtlicher Proceß, ein Rechnen mit Größen, die in solcher Gestalt auf diesem Gebiete gar nicht vorhanden sind, ein äußerliches Werk im grellsten Widerspruche gegen den durch und durch innerlichen Geist des Christenthums. Zugleich ruht, was die Verdienste der Heiligen betrifft, die Ablaßtheorie auf der Voraussetzung, daß der Mensch, wenn gleich der heilige, doch immer der Mensch, nicht nur für sich ein Verdienst vor Gott haben, sondern auch mehr thun könne, als das göttliche Gesetz von ihm verlangt, und dadurch einen reinen Ueberschuß von Verdienst auch für Andere gewinne; und wenn dieß schon eine ungeheure Voraussetzung ist, so ist die andere vielleicht noch größer, die in das religiöse Gebiet, in die Ehre Gottes, eingreift: die Lehre und Praxis der Indulgenzen nämlich setzt die Kirche durchaus als eine unbedingt gebietende, irrthumlose, allwissend-richterliche Macht, sie identificirt das kirchliche Gericht mit dem göttlichen, das päpstliche mit dem kirchlichen und dadurch mittelbar *das päpstliche* mit *dem göttlichen*, so daß dem Papst eine Stellung angewiesen wird, vermöge deren er, als das sichtbare Haupt des mystischen Leibes Christi und als Vermittler aller Strafen und Gnaden, über die höchsten Fragen der Seligkeit bei Lebenden und Todten nach Gutbefinden entscheidet. Gesetzt nun aber auch, diese ganze Lehre wäre richtig, es käme wirklich dem Papst eine Stellung zu, die so erhaben wäre, daß der Flug der Phantasie dieselbe kaum zu erreichen vermag, die man nur als die eines irdischen Gottes bezeichnen könnte: welche unendliche Verpflichtung wäre dem Papstthum aus solcher Stellung erwachsen und mit welcher, bis aufs äußerste geschärften, Gewissenhaftigkeit hätten die Päpste, wenn sie kühn genug waren, an eine solche Vollmacht in der Hand eines Staubgeborenen zu glauben, von den ihnen anvertrauten höchsten Gütern Gebrauch machen, wie hätten sie dieselben vor jeder Entstellung und Erniedrigung wahren müssen! Und was sehen wir? Misbrauch über Misbrauch, Herabwürdigung über Herabwürdigung, länger als zwei Jahrhunderte in immer steigendem Maaße, bis am Ende die sittliche Entrüstung wie ein Gewitter über ihre Gottvergessenheit hereinbricht.

Schon Innocenz III. zu Anfange des 13ten Jahrhunderts hatte mancher Misbräuche wegen die bischöfliche Ablaßbefugniß beschränkt [1]), aber es geschah nur, um den päpstlichen Ablaß desto schrankenloser zu üben. Von da an wurde der Ablaß als ein Privilegium des römischen Stuhles betrachtet. Die Päpste benahmen sich als unumschränkte Gebieter der göttlichen Gnaden; sie sollten zwar für jede Ablaßertheilung einen zureichenden Grund haben, aber niemand durfte nach diesem Grunde fragen. Was jetzt wie Spott klingen würde, die Frage: warum der Papst, da er es doch vermöge, nicht mit Einem Worte alle Seelen aus dem Fegefeuer erlöse [2])? — wurde damals von den Theologen mit heiligem Ernste behandelt; sie antworteten: Wenn Gott in solcher Weise sein Erbarmen übt, daß er immer zugleich seine Gerechtigkeit gefürchtet wissen will, so muß noch viel mehr der Diener Gottes in derselben Weise handeln: darum muß die Vertheilung der Güter der Kirche discret und mäßig geübt werden; denn wenn dieß nicht geschähe, so fände sie keine Billigung vor Gott [3]). Im 14ten Jahrhunderte vervielfältigten sich die Abläße aus den verschiedensten Veranlassungen und wurden immer mehr um Geld ertheilt, ja es wurde zuletzt eine förmliche Taxordnung für dieselben entworfen, so daß, was schon in der Lehre wie eine Rechnung mit den Gütern der Kirche behandelt worden war, jetzt auch in der Praxis wie ein kaufmännisches Geschäft sich darstellte; und dieses wurde dann auch mit einer Genauigkeit und Sorgfalt durchgeführt, welche [4]) dem ersten Handelshause der Welt Ehre gemacht haben würde. Das Unwesen steigerte sich besonders unter den avignon'schen und schismatischen Päpsten; jene, ihrer altrömischen Würde und Selbständigkeit entkleidet, nahmen überhaupt die Richtung besonders auf Geldspeculationen; diese, in die Länder der Christenheit sich theilend, suchten, ein Jeder aus seiner Obedienz, so viel zu gewinnen, als der Eine Papst vorher aus der ganzen Christenheit zusammengebracht hatte. Das Concil zu Constanz erkannte den Unfug des Ablasses und

1) Nachweisungen bei Gieseler B. II. Abth. 2. §. 82. S. 497.

2) Nicht gerade als Spott, aber doch unter den schwer zu beantwortenden „scharfen und listigen des gemeinen Mannes Fragen" führt Luther in der 82sten These auch das Wort auf: „Warum entlediget der Papst nicht alle Seelen zugleich aus dem Fegefeuer um der allerheiligsten Liebe willen, und wegen der höchsten Noth der Seelen, als der allerbilligsten Ursachen, so er doch um des allervergänglichsten Gelds willen unzählig viel Seelen erlöset, als von wegen der lösesten Ursachen?"

3) So wird die Schwierigkeit gelöst in der Summa Astesana (einem casuistischen Werke des Minoriten Astesanus v. J. 1330) Lib. V. tit. 40.

4) um einen Ausdruck Plancks zu gebrauchen.

suchte ihm Schranken zu setzen [1]), aber ohne dauernden Erfolg; und da später das Basler Concil, obwohl sonst eifrig reformatorisch, selbst Ablässe ertheilte [2]), so wurde dieses Institut nie stärker misbraucht, als im Laufe des 15ten Jahrhunderts.

Das Volk hatte wohl im Durchschnitt von Anfang an den Ablaß sehr sinnlich und roh verstanden als eigentliche Sündenvergebung für eine bestimmte Leistung oder Geldsumme, als Erkaufung ewiger Seligkeit für Geld; es hatte sich um die zwischen eingeschobene Bedingung der Buße und Beichte wenig bekümmert, und in der That konnte es auch ganz einfach so schließen: haben Reue und Buße einen wesentlichen Werth, wozu ist dann noch ein Kaufpreis erforderlich [3]); wirken sie dagegen so wenig, daß außer ihnen als das Entscheidende noch eine Geldsumme hinzukommen muß, so können sie überhaupt nur eine geringe Bedeutung haben. Aber das Volk wurde auch in dieser Rohheit noch hinlänglich bestätigt durch die Praxis der einzelnen Ablaßprediger, welche zur Förderung des Absatzes die Kraft des Ablasses für Lebende und Verstorbene in einer Weise anpriesen, wobei alle religiösen und sittlichen Anforderungen entweder schlechthin übergangen wurden, oder doch völlig in den Hintergrund traten.

Ein Misbrauch solcher Art konnte in der Kirche nicht herrschend werden, ohne daß frömmere und ernstere Männer versucht hätten, ihm zu steuern. Seit derselben Zeit, da das Institut seine Vollendung erreichte, seit dem 13ten Jahrhunderte, vernehmen wir zahlreiche und kräftige Stimmen von gelehrten Theologen, Predigern und Dichtern, die den Geldhandel mit Abläßen züchtigen oder die Sache auf ihre ursprüngliche reinere Bedeutung zurückzuführen, das Sittenverderbliche davon auszuscheiden suchen. Je stärker das Verderben, desto kräftiger und lauter wird auch die Opposition; im 15ten Jahrhunderte besonders breitet sie sich immer weiter aus und gewinnt größere Festigkeit; zu Anfange des 16ten gibt sie in Luthers Thesen die Losung zur Reformation. Aber vor Luthers kühnem Worte hatten Andere schon kühner und umfassender über die Sache gesprochen, und unter diesen steht Johann von Wesel oben an. Indem wir nun

1) Nachweisung bei Gieseler II. 4. §. 147. S. 351. Note a.
2) Ebendaselbst S. 351. Note b.
3) In diesem Sinne läßt auch Luther den „gemeinen Mann" in der 87sten These fragen: „Was erlässet oder theilet der Papst sein Ablaß denen mit, die schon durch vollkommene Reu einer vollkommenen Vergebung und Ablaß berechtiget sind?"

Wesel von dieser Seite als Luthers Vorläufer characterisiren wollen, geziemt es sich zugleich, in Erinnerung zu bringen, wer unserm Wesel wieder unmittelbar vorarbeitete, und hier treffen wir abermals auf den schon mehrfach genannten Jacob von Jüterbock.

Jacob von Jüterbock schrieb, wie manche Theologen der damaligen Zeit, auch einen besondern Tractat über den Ablaß [1]). Die Veranlassung dazu scheint ihm das Jubeljahr 1450 gegeben zu haben [2]), denn die Schrift hat vorzugsweise den Zweck, die Klosterbrüder zu beruhigen, welche nicht nach Ablaß ausziehen konnten; bekanntlich aber waren die Gnaden des Jubeljahres zunächst, ehe sie auch auswärts ausgeboten wurden, an eine Wallfahrt nach Rom geknüpft. „Es könnte scheinen," sagt der Verfasser [3]), „als ob die Mönche zurückstünden gegen die Leute der Welt in Betreff der Sünde- und Schuldvergebung durch die Indulgenzen, insofern ihnen die Mittel benommen sind, sich diese zu erwerben, weil sie ihr Kloster nicht verlassen dürfen und in ihrer Armuth nichts zu geben haben, um Ablaß zu erlangen. In der That betrüben sich darüber auch viele Mönche — und der Verfasser gesteht, daß er früher selbst unter diese Zahl gehört — welche, ihrer Gebrechlichkeit sich bewußt, auch durch Indulgenzen sich reinigen möchten." Die in solchem Gemüthszustande sich Befindenden verweist Jacob von Jüterbock [4]) auf die Stifter des Mönchthums und deren Absichten. „Wir lesen nicht," bemerkt er, „daß der h. Benedict, da er mehrere Jahre in der Nähe von Rom in einer Höhle zubrachte, den Indulgenzen nachgegangen wäre. Ebenso wenig der h. Hieronymus, welcher in einem Briefe an den Bischof Paulinus den Ausspruch thut: Nicht in Jerusalem gewesen zu seyn, sondern wohl gelebt zu haben in Jerusalem, ist etwas Löbliches. Diese Männer hätten gewiß nicht unterlassen, es unter ihre Regeln aufzunehmen, wenn sie gewußt hätten, daß es den Mönchen heilsam sey, dem Ablaß nachzuziehen." Bedenken wir hierbei, daß der heil. Thomas will, der Ablaß solle auch den Mönchen zu Gute kommen [5]), so liegt schon in diesen Aeußerungen und besonders in der Art, wie sie ausgesprochen sind, eine Herabsetzung der Bedeutung des

1) Jacobi *Junterburgii* de Indulgentiis Tractatio. *Walch* Monim. med. aev. Vol. II. fasc. 2. p. 163—270.

2) Er berührt auch das Jubeljahr, dessen Entstehung und Fortbildung Kap. 43. S. 252. Nach *Tritheim* de script. eccles. cap. 814. p. 191., hat Jacob v. J. auch einen eigenen Tractat de anno jubilaeo geschrieben.

3) Kap. 1 und 2. 4) Kap. 3.

5) Summ. Suppl. Quaest. XXVII. art. 2. S. oben S. 227.

Ablasses. Weiterhin aber drückt sich dieß noch bestimmter dadurch aus, daß der Verfasser sagt [1]), der Ablaß sey eigentlich, weil er den Mangel an Verdienst aus dem Besitzthume der Kirche decken soll, für die Armen und Bettler der Kirche, und, da geben seliger sey, als nehmen, so befänden sich die, welche Ablaß empfangen, in einem traurigeren Zustande, als die, welche jenen Schatz sammeln; „nun wird aber der Schatz," fährt er fort [2]), „durch vollkommene Männer gesammelt und das Leben der Mönche, als ein contemplatives, ist an sich mehr geordnet zur Ehre Gottes durch Liebe und gute Werke; es kommt also den Mönchen nicht zu, Ablaß zu erbetteln, sondern den Schatz desselben zu mehren; hierin sollen sie reich seyn, um die Armuth Anderer zu unterstützen, die Weltleute aber, die Armen der Mönche, mögen ihre Genugthuung von ihnen empfangen."

Was die Lehre vom Ablaß im Allgemeinen angeht, so hält sich Jacob von Jüterbock, der auch von den Doctoren der Theologie und des canonischen Rechtes hierin nicht abweichen will, wesentlich an das Ueberlieferte, namentlich an die Bestimmungen des Thomas [3]); aber theils hebt er besonders das hervor, was zu seiner Zeit so vielfach übersehen und insbesondere von den Ablaßpredigern ganz in den Hintergrund gestellt wurde, daß der Ablaß sich auf die Strafe, nicht auf die Sünde selbst und ihre Schuld, daß er sich nur auf zeitliche und kirchliche Strafen beziehe und daß er nur dem in verzeihlicher Sünde, nicht dem in Todsünde sich Befindenden nützen könne [4]), theils sucht er gewissen Misverständnissen vorzubeugen und bringt gelegentlich auch nicht unwichtige Beschränkungen an. Dieß zeigt sich besonders in folgenden Puncten. Die oberste Gewalt der Ablaßertheilung schreibt Jacob von Jüterbock allerdings auch bloß dem Papste zu [5]), den übrigen Prälaten und Dienern der Kirche aber räumt er nur so viel ein, als ihnen vom Papste übertragen ist; indeß bezieht er dieß doch nur auf den feierlichen und öffentlichen Ablaß, auf die sogenannten Plenar-Indulgenzen; „Privatablaß dagegen," sagt er, „welcher bei der Beichte ertheilt wird, kann jeder Priester in den Dingen geben, die ihn betreffen und soweit sich seine Vollmacht erstreckt [6])." Ueber die Wirkung des Ablasses auf die Pein des Fegefeuers ist er wenigstens zweifelhaft: in einer Stelle leugnet er dieselbe [7]), weil die im Fegefeuer Befindlichen nicht unter der Autorität

1) Kap. 11.
2) Kap. 12.
3) Kap. 4 und die folgenden.
4) Kap. 6. Kap. 40.
5) Kap. 16.
6) Kap. 14.
7) Kap. 27.

dessen stünden, der den Ablaß gewährt, und nur durch besondere Offenbarung etwas davon wissen könnten; in einer andern Stelle [1]) räumt er ein, daß der Ablaß auch vor dem Gerichte Gottes gelte, fügt aber hinzu: dieß sey nicht so zu verstehen, als ob ein Jahr Ablaß für ein Jahr im Fegefeuer gelte, weil dort die Strafen härter seyen, als hier, sondern es sey zu verstehen von dem, was Gott für die Strafen eines Jahres in diesem Leben, wenn sie nicht erlassen wären, im Fegefeuer bestimmen würde, eine Sache, wofür wir Menschen kein Maaß besäßen. Dem Misverständnisse, als ob der Ablaß nicht bloß Erlassung der Strafe, sondern auch der Schuld wirke, begegnet er in folgender Weise [2]): „Wenn Ablaß angeboten wird von Schuld und Strafe, so ist dieß entweder nicht im strengen Sinne zu nehmen, sondern im Allgemeinen für das Bekenntniß und die Buße, durch welche die Schuld aufgehoben wird, oder es ist zu verstehen von der Vergebung läßlicher Schuld. Doch erinnere ich mich nicht, viele päpstliche Briefe gesehen zu haben, in denen die Erlassung der Strafe und der Schuld verkündigt ist, vielmehr ist zu befürchten, daß solche durch herumziehende Verkäufer untergeschoben werden, die häufig den Ablaß über die Gebühr ausdehnen und Viele betrügen. Finden sich aber doch päpstliche Briefe der Art, so ist dieß im bezeichneten Sinne zu verstehen. Und wenn von den Päpsten eine vollkommene Erlassung (plena remissio) der Strafe und Schuld zugesichert wird [3]), so geschieht dieß zum Unterschied einer beschränkten (semiplenae) Vergebung, die auch ein Anderer, als der Papst, geben kann, aber immer unter der Voraussetzung, daß der Sünder vermöge der päpstlichen Vollmacht seine Beichte da ablegt, wo der Ort des Ablasses ist, und dann Absolution und Erlassung aller Strafen und Satisfactionen erhält." Das Bedeutendste aber, was in dem Tractate vorkommt, möchte seyn, erstlich, daß der Verfasser, obwohl den Ablaß als Entbindung von kirchlicher Satisfaction anerkennend, doch andeutet [4]), die wirkliche Leistung derselben möge nützlicher seyn, und zwar aus dem zwiefachen Grunde, weil dieß genugthuend für die bei der Beichte erlassenen Sünden wirkt und so eine Herstellung der göttlichen Gerechtigkeit erfolgt und weil es ein Heilmittel ist, um künftigen Sünden zuvorzukommen; und zweitens, was im Zusammenhange hiemit der Verfasser am Schlusse bemerkt [5]): „Heutzutage haben die Prälaten der Kirchen, da sie sehen, daß

1) Kap. 30.
2) Kap. 40.
3) Kap. 41.
4) Kap. 6. S. 174.
5) Kap. 47. S. 269.

die Menschen der neueren Zeit schwer zu bewegen sind zu einer würdigen Buße, den Ablaß vermehrt, um für das Heil der Seelen zu sorgen; in der alten Kirche dagegen waren sie bereitwilliger zur Buße, und darum wurde nicht so viel aus dem Ablaß gemacht."

Sehen wir hier einen Mann, der bei schon hoch gestiegenem Verderben das Mildeste, was gegen den Ablaß gesagt werden konnte, auf die schonendste Weise ausspricht und das Bessere nur leise andeutet, so tritt der viel weiter vorgeschrittene Johann von Wesel weit kräftiger auf und beginnt, die Axt an die Wurzel des Baumes zu legen. Die Veranlassung zum Kampfe gegen den Ablaß erhielt Wesel durch die Feier des Jubeljahres. Beim Ketzerprocesse in Mainz wurde ihm auch die Frage vorgelegt, wann er den Tractat über den Ablaß geschrieben? Er antwortete: „Zu der Zeit, da Ablaß ertheilt wurde und das Jahr zuvor[1])." Der Ausdruck: „da Ablaß ertheilt wurde," kann sich nur auf das Jubeljahr beziehen. In die männliche Lebensperiode Wesels fielen aber zwei Jubiläen, das ums J. 1450 unter Clemens VI. und das ums J. 1475 unter Sixtus IV. gefeierte; um 1450 war Wesel noch in Erfurt, um 1475 war er schon Prediger in Worms; da sich nun Wesel im Eingange seiner Schrift „berufenen Professor der heil. Schrift" nennt, so haben wir ohne Zweifel an das Jubeljahr von 1450 zu denken, welches auch noch auf das J. 1451 ausgedehnt wurde. Dieses Jubiläum konnte aber Weseln um so mehr berühren und aufregen, als im J. 1451 der Cardinal Cusanus als Ablaßprediger auch in Erfurt erschien und Weseln Gelegenheit gab, die Wirkungen des Ablasses zu beobachten. Die einzige Schwierigkeit ist, daß Wesel erst um 1456 Doctor der Theologie geworden seyn soll; allein entweder ist diese Angabe nicht ganz zuverlässig, oder er war, wie es auch damals häufig vorkam, früher Professor, als Doctor der Theologie. Die Abfassung der Schrift gegen den Ablaß etwas vor oder nach dem J. 1450 haben wir jedenfalls als einen chronologisch festen Haltpunkt zu betrachten. Da nun die Feier des Jubeljahres Wesels Polemik besonders hervorrief, und das Institut der Jubiläen überhaupt tief in das Ablaßwesen eingriff, so werden wir auch über diesen Punct hier ein Wort zu sagen haben.

1) Tempore eo, quando fuerunt Indulgentiae, scripsi Tractatum de Indulgentiis et anno praecedenti. Diese Angabe ist aus der handschriftlichen Erzählung vom Ketzerprocesse entnommen, worüber später.

Das christliche, eigentlich römische, Jubeljahr knüpft sich, obwohl durch einen ungeheuern Zwischenraum der Zeit getrennt und in völlig veränderter Bedeutung, an das jüdische Jubeljahr an. Dieses Jubeljahr der Juden, schon im Leviticus angeordnet, aber vielleicht nie oder doch erst nach dem Exil recht ins Leben eingeführt, war, wie die theokratischen Einrichtungen überhaupt, ein von religiösem Grunde aus gebildetes, in seinen Wirkungen aber auch bürgerlich sehr bedeutsames, Institut, welches unter dem jüdischen Volke Erhaltung einer gewissen Gleichmäßigkeit des Besitzes überhaupt und insbesondere des Ackerbesitzes, wo nicht ursprünglich bezweckte, so doch wenigstens in seiner Anwendung bewirken mußte; es wird in der alexandrinischen Uebersetzung auch das Jahr der Erlassung oder schlechthin Erlassung [1]) genannt, und an diese Bezeichnung, die jedoch bei dem jüdischen Jubeljahre ganz äußerlich vom Erlassen der Geldschulden und vom Zurückfallen der veräußerten Grundstücke an den ursprünglichen Besitzer gemeint war, schloß sich die Bedeutung des christlichen Jubeljahres als der Zeit einer allgemeinen Schulderlassung und Wiederherstellung in moralischer Beziehung an [2]). Die Einsetzung des römischen Jubeljahres erfolgte erst beim Beginn des 14ten Jahrhunderts christlicher Zeitrechnung unter dem stolzen und am Schlusse seines Lebens so gewaltsam niedergestürzten Bonifacius VIII. Nach dem Berichte eines, dem Papste selbst nahe stehenden, Zeitgenossen [3]) ging die Anregung dazu nicht vom Papste, sondern vom römischen Volke aus. Schon im Jahre 1299, erzählt er, verbreitete sich in Rom das Gerücht, das nahe bevorstehende erste Jahr des neuen Jahrhunderts werde eine solche Kraft haben, daß die Römer, welche die Kirche des Apostelfürsten Petrus besuchten, einer vollkommenen Sündenvergebung theilhaftig werden sollten. Der Papst, zu dem das Gerücht auch drang, ließ, um den Grund zu erforschen, alte Bücher nachschlagen, aber es fand sich nichts; „sey es, daß die Sache aus Nachlässigkeit nicht aufgezeichnet worden, sey es, daß die betreffenden Schriften verloren gegangen, sey es, daß mehr

1) ἔτος τῆς ἀφέσεως oder ἄφεσις.

2) Jacob von Jüterbock de Indulg. cap. 43. p. 252 sagt, nachdem er den alttestamentlichen Ursprung erwähnt: Ex isto fundamento colligimus, quod annus jubilaeus est *annus dimissionis*. Et ad hujus similitudinem nos vocamus *tempus gratiae* annum jubilaeum, quia illo anno datur a Romano Pontifice remissio plena per indulgentias per eum factas certis locis.

3) des päpstlichen Nepoten Jacobus Cajetanus (Gregorii ad velum aureum diaconi Cardinalis) in dem Tractate: de centesimo seu Jubilaeo anno liber. Biblioth. Patr. Max. Tom. XXV. p. 267 u. 936. *Raynald.* Annal. Eccles. ad ann. 1300. T. XIV. p. 538. Schröckh K. G. Th. 28. S. 164 ff. Gieseler II. 2. §. 82. S. 499 ff.

Meinung, als Wahrheit im Spiele war." Indeß am ersten Januar des neuen Jahrhunderts, besonders gegen Abend und bis Mitternacht, drängte sich das Volk schaarenweise in die St. Peterskirche und zu deren Altar, als ob gerade an diesem Tage die höchste Gnade zu gewinnen wäre. Bald strömten auch andere Pilger herbei, besonders an dem Tage, da das Schweißtuch der heiligen Veronica vorgezeigt wurde. Endlich stellte sich auch ein lebender Zeuge dar; ein Greis von 107 Jahren sagte in Gegenwart des Papstes und anderer dazu berufener Männer aus, er erinnere sich wohl, wie sein Vater, ein Bauersmann, vor hundert Jahren des Ablasses wegen nach Rom gezogen und ihn damals ermahnt habe, er möge es nach hundert Jahren ja nicht versäumen, dieselbe Wohlthat in Rom zu suchen, die Versicherung hinzufügend, an jedem Tage dieses Jahres könne in Rom ein Ablaß von hundert Jahren gewonnen werden. Die Sache blieb zwar, obwohl in andern Gegenden ähnliche Zeugen aufstanden, ein schwankendes Gerücht, indeß fand doch der Papst, in Uebereinstimmung mit den Cardinälen, zweckmäßig, die neue Andacht zu bestätigen. In einer vom 22sten Februar 1300 datirten Bulle [1]) gibt der Papst, indem er sich auf die zuverlässige Angabe der Alten [2]) stützt, vermöge der Barmherzigkeit Gottes, im Vertrauen auf die Verdienste der Apostel Petrus und Paulus und aus der Fülle seiner päpstlichen Gewalt die Verheißung, daß Jeder, der im Laufe des Jahres 1300 oder jedes kommenden hundertsten Jahres die Kirchen der Apostel Petrus und Paulus in Rom ehrerbietig besuche, Buße thue und beichte, nicht bloß eine vollkommene, sondern noch mehr, die vollkommenste Vergebung aller seiner Sünden erhalten solle [3]), wogegen gefordert wird, von jedem Römer, daß er mindestens dreißig Tage lang entweder nach einander, oder mit Unterbrechung, aber wenigstens einmal des Tags, und von jedem Auswärtigen, daß er in derselben Weise wenigstens fünfzehn Tage lang die benannten Kirchen besuche.

Der Gedanke liegt sehr nahe, daß die Volksbewegung, von welcher die Veranlassung zum Jubeljahr ausgegangen seyn soll, vom Papst oder doch vom Klerus angeregt war; aber wenn dieß auch nicht der Fall gewesen wäre, jedenfalls ergriffen der Papst

1) Sie steht in den Extravagantes communes Lib. V. Tit. 9. c. 1. und in *Bohemeri* Corp. Jur. can. P. II. p. 1193. Hauptstelle bei Gieseler II. 2. §. 82. S. 499.

2) Antiquorum habet fida relatio etc.

3) ... non solum plenam, sed largiorem, immo *plenissimam omnium suorum* concedimus *veniam peccatorum*.

und seine Cardinäle die Volksmeinung mit lebhaftem Vergnügen und nahmen es, weil das Institut, das sich daran anknüpfen ließ, der Hierarchie allzu vortheilhaft war, mit der Prüfung der Zeugnisse für dessen alterthümlichen Grund nichts weniger als genau. Das Jubeljahr ließ die Fülle der päpstlichen Gewalt in einem erhöhten Glanze erscheinen, es gab der Ablaßpraxis eine neue Unterlage und einen frischen Schwung, es brachte der Residenzstadt der Päpste unberechenbaren Nutzen [1]). Schon im Laufe des ersten Jubeljahres sollen nicht weniger als zweimalhunderttausend Pilger in Rom gewesen seyn. Eben diese Vortheile aber machten es höchst wünschenswerth, daß das Jubeljahr öfter wiederkehre; hundert Jahre sind eine lange Zeit und wie mancher Papst, wie mancher Römer konnte sterben, ohne die schöne Zeit erlebt zu haben! Freilich die Päpste nahmen es anders; sie sagten: wie manche sündige Seele kann in diesem langen Zwischenraume dahingehen, ohne der Gnaden des Jubeljahres theilhaftig geworden zu seyn [2])! Wie dem aber auch sey, kurz Clemens VI., veranlaßt durch eine Gesandtschaft der Römer, gestützt auf die Sitte des jüdischen Jubeljahres, welches in das je fünfzigste Jahr fiel, und auf die mystische Bedeutung der Zahl fünfzig im alten und neuen Testamente, beschränkte den Zwischenraum zwischen den Jubiläen auf 50 Jahre und ließ es ums J. 1350 feiern. Bei diesem Jubiläum ward die Zahl der Pilger auf eine Million zweimalhunderttausend geschätzt. Indeß auch hiemit nicht zufrieden, bestimmte Urban VI. (1389) jedes drei und dreißigste Jahr zum Jubeljahre, und endlich Paul II. (1470) jedes fünf und zwanzigste. Noch ehe dieß geschah, war eines der glänzendsten Jubiläen in der Zeit, in welche wir uns hier unmittelbar versetzen, ums J. 1450, unter Nicolaus V. gehalten worden [3]). Eigentlich wäre dasselbe nach der schon bestehenden Anordnung Urbans VI. erst ins J. 1456 gefallen, allein Nicolaus hielt sich lieber an die ältere Bestimmung Clemens VI. und schrieb es auf 1450 aus. Der Zudrang von Wallfahrern aus allen Ländern Europas war wieder außerordentlich groß; bei den von dem Papste veranstalteten Jubelspielen (ludi seculares) sollen durch Einsturz einer Tiberbrücke Hunderte von Menschen das Leben verloren haben. Ungeachtet der starken Wall-

1) Bitter genug äußert sich in dieser Beziehung Luther Thes. 67: „Das Ablaß, das die Prediger für die größeste Gnad ausrufen, ist freilich für große Gnad zu halten, denn es großen Gewinst und Genieß träget."

2) Clemens VI. sagt in der Bulle, die das Jubeljahr auf das 50ste Jahr setzt: Volentes quam plurimos hujusmodi indulgentiae fore participes, cum pauci multorum respectu propter vitae hominum brevitatem valeant ad annum centesimum pervenire. . . .

3) Vergl. Schröckh K. Gesch. Th. 33. S. 468 ff.

fahrt nach Rom wurde indeß der Ablaß im folgenden Jahre auch noch in mehreren Ländern der Christenheit, namentlich, wie wir gesehen, in Deutschland, besonders ausgeboten.

Dieß nun regte auch unsern Johann von Wesel mächtig auf; er verfaßte um die Zeit des Jubeljahrs seine Disputation, nicht über, sondern gegen die Indulgenzen[1]), worin er auf die letzten Gründe des Institutes zurück geht und diese theils in Frage stellt, theils förmlich bestreitet. Da diese Schrift nicht allein für Wesel sehr characteristisch, sondern eines der bedeutenderen Denkmale des 15ten Jahrhunderts ist, so müssen wir einen vollständigeren Begriff von derselben geben. Sehr merkwürdig ist schon der Eingang. Wesel sagt[2]): „Wir lesen die Reden Jesu Christi, des Sohnes Gottes, in den vier Evangelien beschrieben; in diesen sind die Geheimnisse des Heiles und vielleicht alles zur Seligkeit Nothwendige enthalten; aber vom Ablaß finden wir darin nichts. Sodan predigten die Apostel und schrieben Briefe; aber auch in diesen Schriften geschieht des Ablasses nirgends Erwähnung. Endlich haben bald nachher die berühmten Lehrer Gregorius von Nazianz, Basilius von Cäsarea, Athanasius, Chrysostomus, Ambrosius, Hieronymus und Augustinus viele Werke abgefaßt, die von der Kirche gleichsam approbirt sind, und auch in diesen steht nichts vom Ablaß. Erst seitdem die Orden des heiligen Dominicus und Franciscus entstanden, haben ausgezeichnete und gelehrte Männer über den Ablaß geschrieben, jedoch nicht übereinstimmend, sondern in sehr verschiedenem und entgegengesetztem Sinne. Ueber ihre Meinungen wird nun auch in den Schulen disputirt zu der Zeit, da ich, Johann von Wesel, lebe[3]); ja ich selbst habe über den Werth des Ablasses in den Schulen gestritten und dessen Geltung und göttliche Autorität vertheidigt, weil ich als Schüler zu leicht meinen Lehrern glaubte."

Wesel hatte also früher selbst für die Ablaßlehre gestritten, nun aber als Doctor der Theologie ernstlicher befragt, was er vom Ablaß denke? will er mit Vorsicht einen Inbegriff seiner Ueberzeugungen zusammenstellen; doch legt er vorher eine Verwahrung ein, die uns ebenso, wie die Mahnung an die durch seine theologische Doctorwürde verstärkte Verpflichtung, lebhaft an Luther erinnert. „Im Begriff", spricht er[4]), „die Frage zu be-

1) *Joannis de Vesalia* adversus Indulgentias Disputatio; in *Walchii* Monim. med. aevi. Vol. II. fasc. I. p. 111—156.

2) Kap. 1.

3) . . . temporibus his, quibus ego *Joannes de Vesalia* in humanis degi.

4) Kap. 3.

antworten: ob der Papst jemanden von aller Strafe frei sprechen und Ablaß geben könne? protestire ich, Johann von Wesel, berufener Professor der heiligen Schrift[1]), obwohl der geringste, vor allen Dingen, irgend etwas sagen oder schreiben zu wollen, was der Wahrheit des Glaubens, wie er in der Schrift enthalten ist, irgendwie widerspricht. Ist aber meine Meinung oder Behauptung jemanden entgegen, auch unter den heiligen Lehrern, so will ich damit dessen Ehre und Heiligkeit nicht angetastet haben, denn ich spreche mit dem heiligen Augustin: die Anderen lese ich so, daß ich, wie ausgezeichnet an Heiligkeit und Gelehrsamkeit sie seyen, etwas nicht darum für wahr halte, weil sie es so gemeint haben, sondern weil sie durch canonische [der Schrift entnommene] oder wahrscheinliche Gründe die Ueberzeugung gewähren, daß sie nicht von der Schrift abweichen."

So, gleich Luther, auf die Schrift und auf helle, offenbare Gründe sich stützend, alle Autorität der Kirchenlehrer aber, als an sich unzulänglich, hiernach prüfend, stellt Wesel unter Anführung zahlreicher Schriftstellen folgende sieben Propositionen auf[2]):

1. Ueber Jeden, der sich gegen das Gesetz Gottes verfehlt, verhängt Gott, der Gesetzgeber, vermöge seiner Gerechtigkeit eine Strafe, die er nicht erläßt, obwohl er nach seiner Barmherzigkeit die Schuld vergibt; denn Gott ist, wie schon Augustin sagt, auf solche Weise gnädig, daß dabei die Uebung der Gerechtigkeit nicht hintangesetzt wird.

2. Die christlichen Priester, denen die Schlüssel des Himmels gegeben, sind Diener Gottes in Erlassung der Schuld.

3. Die Strafe, die Gott über einen Sünder verhängt hat, kann ihm kein Mensch vergeben, denn dem göttlichen Willen kann nichts widerstehen.

4. Daß irgend ein Priester, auch der Papst, Ablaß ertheilen könne, wodurch der Mensch von allen durch Gott über ihn verhängten Strafen befreit würde, steht in der heil. Schrift nicht geschrieben.

5. Von jeder Strafe aber, die ein Mensch oder das positive Recht für die Sünde bestimmt, kann der Papst absolviren; denn er ist der von der Kirche eingesetzte Begründer des positiven

---

1) Ego *Joannes de Vesalia* sacrae scripturae professor vocatus, licet minimus, ante omnia protestor. . . . Aehnlich, wiewohl etwas stolzer, beginnt die Schrift Luthers, durch die er der Welt Kunde von der Verbrennung der päpstlichen Bulle gab: „Ich, Martinus Luther genannt, Doctor der heiligen Schrift, Augustiner zu Wittenberg, füge männiglich zu wissen."

2) Kap. 4—10. S. 115—119.

Rechtes, in soweit dasselbe zur Erbauung, nicht zur Zerstörung der Kirche dient [1]).

6. Daß die von einem Menschen oder durch das positive Recht verhängten Strafen der göttlichen Strafbestimmung dergestalt entsprechen, daß, wenn jene aufgehoben sind, auch Gott genug gethan wäre, ist nicht gewiß, es sey denn jemanden von Gott geoffenbart; denn der göttliche Wille ist dem Menschen [in solchen einzelnen Verfügungen, meint natürlich Wesel] unbekannt, und in der Schrift findet sich hierüber nichts.

7. Die Meinung der Lehre vom Schatze der Kirche, gesammelt aus dem Verdienste Christi und den überverdienstlichen Werken der Heiligen und dem Papste zur Verwaltung anvertraut, ist zwar sehr fromm, jedoch werden hier auch einige bescheidene Einwürfe heilsam seyn [2]). Es wird namentlich eingewendet, jener Schatz sey nicht auf der Erde zurückgelassen, weil es in der Schrift heißt: „Ihre Werke folgen ihnen nach." Die Werke der Heiligen, so lange sie in diesem Leben wallen, sind ihrer Natur nach vorübergehend; wenn aber die Heiligen aufhören zu wirken, so haben diese Werke kein Daseyn für sich [3]), sondern in sofern ihnen durch Gottes Gnade ein Verdienst einwohnt, folgen sie den Seligen, nachdem sie zur Ruhe eingegangen von ihrer Arbeit. Die Werke der Heiligen sind also nicht auf Erden, sondern da, wo die sind, die sie gewirkt haben. Haben die Seligen im Leben für Andere ein Verdienst erworben, so geschah es nur nach dem Willen Gottes, der Jedem zutheilt, was ihm gutdünkt. Unser Verdienst stammt nicht aus unserm, sondern dem göttlichen Willen. Solche Verdienste zutheilen kann aber auch in letzter Instanz niemand als Gott. Sollte es der Mensch thun im Auftrage Gottes, so könnte es nur vermöge einer Uebereinkunft geschehen, die Gott mit ihm geschlossen hätte, wie die Lehrer in Betreff der Sacramente behaupten. Daß aber eine solche Uebereinkunft durch Jesum mit den Dienern der Kirche getroffen sey, ist in den evangelischen Schriften auch nicht ausgesprochen.

Diese Propositionen fassen schon den Kern der Gedanken Wesels vom Ablaß in sich, aber noch wichtiger ist die nun folgende Begründung derselben, weil er sich hierbei auf eine

---

1) Quia ipse est ab ecclesia constitutus juris positivi *institutor*, inquantum ad aedificationem ecclesiae facit, non ad destructionem.

2) Opinioni doctorum de thesauro ecclesiae . . . quamquam sit valde pia, salubres tamen sunt debiles objectiones. Das Wort debiles ist entweder corrupt, oder es ist in halb ironischem Sinne gemeint.

3) . . . nullum esse habent *secundum se*.

Zergliederung der wichtigsten Begriffe, namentlich der Begriffe von Sünde, Gnade und Vergebung einläßt, welche über die Formen des hergebrachten Lehrbegriffs weit hinausgeht und Bestimmungen enthält, die mit der gesammten reformatorischen und antipelagianischen Denkweise Wesels aufs genaueste zusammenhängen.

Den Ablaß selbst bezeichnet Wesel[1]) nach dem gangbaren Begriff als Erlassung der zeitlichen Strafe für eine Thatsünde[2]). Von Vergebung und Erlassung der Sünde (remissio et dimissio), ohne daß zwischen beiden Begriffen ein bestimmter Unterschied gemacht würde, ist in den Schriften alten und neuen Testaments, fährt er fort[3]), häufig die Rede. Da nun mit Erlassung häufig auch eine Beziehung auf Schuld verbunden zu seyn pflegt, so frägt sich, ob Sünde und Schuld dasselbe ist? Hierauf kann man antworten, daß jede Sünde auch Schuld, aber nicht jede Schuld Sünde und nicht jeder Schuldner ein Sünder sey, denn auch von dem guten und gerechten Menschen, ja selbst von Gott wird gesagt, daß er etwas schuldig sey, ohne daß dabei an Sünde zu denken wäre. Die Sünde[4]) nun ist eine Uebertretung des göttlichen Gesetzes durch Begierde, Wort oder That, der Sünder also ein Uebertreter. Der Erfüller des göttlichen Gesetzes dagegen ist ein Gerechter, vermöge einer Gerechtigkeit, die ihm von Gott verliehen wird; diese nenne ich die Gnade, welche den Menschen gottgefällig und von Allem, was Gott fremd und zuwider ist, frei macht. Der Begriff der Sünde hat einen materialen Bestandtheil und einen formalen; das Materiale ist Begierde, Wort oder That, und dieß ist Jedem bekannt, der es vollbringt; das Formale ist die Uebertretung des göttlichen Gesetzes oder ein Seyn im Widerspruch mit dem göttlichen Gesetz, und dieß wird nicht immer erkannt, denn Manche wissen das Gesetz Gottes nicht, also auch nicht, daß ihr Begehren, Reden oder Handeln demselben zuwider läuft, und auch die, welche es kennen, wissen doch nicht immer den Willen des Gesetzgebers, wie er dem Begehrenden, Redenden oder Handelnden etwas zurechnet. In sofern nun die Beobachtung des Gesetzes aus der Gnade entspringt, weiß der, welcher das Gesetz übertritt, nicht, daß er der Gnade entbehrt, weil der Mangel nicht erkannt wird, wenn nicht der ihm entgegengesetzte Zustand auch bekannt ist. Dieses Formale in der Sünde, die

1) Kap. 11.
2) . . . remissio poenae temporalis debitae pro peccato actuali.
3) Kap. 11—15. 4) Kap. 17.

Entbehrung der Gnade, ist also dem sündigenden Menschen verborgen; doch hat Jeder, der mit Bewußtseyn gegen das Gesetz Gottes handelt, die Vorstellung, daß er der Gnade entbehre.

Der wesentliche Schaden, der aus der Sünde erwächst, ist der Nichtbesitz des Guten, und hieraus erzeugt sich, wenn das Gute, dessen man ermangelt, erkannt wird, die Strafe [1]). Es ist also in der Sünde zweierlei, die Schuld und die Strafe; nicht als ob die Sünde aus diesen beiden bestünde, sondern die Sünde ist eine mit Strafe verknüpfte Schuld (culpa et debitum cum connotatione poenae), nicht absolut, sondern beziehungsweise, nämlich vermöge der Zurechnung (reatus), welche ist eine bestimmte Beziehung [des Uebels, das eine Person trifft] auf das Böse [welches dieselbe vollbracht]. Wenn nun eine Sündenvergebung ist, an welche auch im Symbolum geglaubt wird, so ist ferner zu erklären [2]), so weit dieß ohne Beeinträchtigung des Glaubens gewußt werden kann — denn der Glaube ist Erkenntniß desjenigen, was durch unser Denken nicht begriffen, aber doch ergriffen wird [3]) — es ist ferner zu erklären, was Sündenvergebung sey? Hier geht nun Wesel aufs entschiedenste über die gewöhnliche Bestimmung hinaus, indem er die Sündenvergebung nicht als etwas bloß Negatives, sondern wesentlich positiv als die Versetzung in den der Sünde entgegengesetzten Zustand auffaßt und dieselbe bezeichnet als Mittheilung und Eingießung der Gnade, welche den Menschen gottgefällig macht [4]). Weil nun Gott allein diese Gnade mittheilt und eingießt, so wird in der Schrift gefragt: Wer kann Sünden vergeben, als allein Gott [5])? Aber wenn Gott auch Gnade ertheilt und eingießt, ohne vorangehendes Verdienst, so thut er es doch nicht bei denen, die seiner Gnade ein Hinderniß entgegensetzen (obicem ponentibus), sondern nur bei denen, die, so viel an ihnen ist, sich vorbereiten zur Aufnahme derselben. Wie sie sich vorbereiten sollen [6]), hat Gott gelehrt zuerst durch das innerlich geoffenbarte Gesetz, dann durch das Gesetz Mosis, endlich durch das des Evangeliums: zu allen Zeiten nämlich ist von den erwachsenen Sündern Buße gefordert worden. Die Buße aber ist freiwilliger Schmerz über die begangenen

1) Kap. 15. 2) Kap. 17.
3) Fides enim est notitia eorum, quae per intellectum nostrum *com*prehendi non possunt, possunt autem aliqualiter *ad*prehendi.
4) Kap. 18.
5) Marc. 2, 7. Jes. 43, 25. Hos. 13, 4. 14.
6) Kap. 19 und 20.

Sünden, und dieß ist allein der Gemüthszustand, welcher der Vergebung der Sünden entspricht, die in der Mittheilung der Gnade besteht.

Wenn nun im Gesetze des neuen Bundes die Sündenvergebung von Seiten Gottes daran geknüpft ist, daß der Mensch seinem Nächsten vergibt, so erhebt sich die Frage, in wiefern auch der Mensch Sünden vergeben kann? Hierbei unterscheidet Wesel [1]) in der sündhaften That gegen den Nebenmenschen die Beziehung auf diesen und die Beziehung auf Gott. Gegen den Menschen sündigt der Mensch, in sofern er ihn verletzt am Leibe, an Gütern oder an einer mit ihm verbundenen Person; gegen Gott, in sofern er dessen Gesetz übertritt. Fasset nun der Verletzte keinen Groll oder läßt er denselben wieder fallen und verzichtet auf Rache und Strafe, so vergibt er dem Beleidiger seine Sünde. Dieß kann er aber nur, so viel an ihm liegt. Noch ist erforderlich, daß auch Gott dem Beleidiger vergebe, denn auch gegen Gott hat derselbe gesündigt. Und da Gott erhaben ist über jeden Menschen, so kann er dem Verletzenden seine Sünde vergeben, auch wenn es der Verletzte nicht thut. Blicken wir nun von hier aus auf die den Priestern anvertraute Vollmacht der Sündenvergebung, so ist klar [2]), daß kein Priester Sündenvergebung ertheilen kann auf eine ursprüngliche und bewirkende Weise (principaliter et effective), sondern nur durch den göttlichen Beistand, der in der Mittheilung der Gnade liegt. Daher ist die priesterliche Vergebung ein sacramentlicher Dienst (quoddam ministerium sacramentale), der dem bußfertigen Sünder erwiesen wird. Und dieß ist nichts Anderes, als die Ertheilung des Sacramentes der Buße, dessen Wirkung ist Vergebung der Sünde, welche wieder beruht auf der von Gott ausgehenden Mittheilung der Gnade vermöge einer, mit dem Priester getroffenen, Uebereinkunft.

Auf die Bestimmung, daß im Sacramente der Buße keine Kraft sey, die etwas bewirken könnte, vor Ertheilung der Gnade, legt Wesel ein entscheidendes Gewicht [3]). Er ist sich bewußt, hierin von vielen Magistern und Doctoren abzuweichen, aber er kann nicht anders, weil ihn, wie er sagt, die Ehre Gottes dazu zwingt, welche zu fordern scheint, daß Gott allein aus reiner Güte die Gnade wirke und mittheile. Wollten seine Gegner etwa die Definition des Lombarden von Sacrament: es sey die sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade dergestalt, daß

1) Kap. 21 und 22. 2) Kap. 23.
3) Kap. 24 und 25.

es nicht nur ein Bild derselben, sondern auch deren Ursache in sich fasse, wider ihn gebrauchen, so stützt sich Wesel dagegen auf die einfache augustinische Definition, daß es die sichtbare Form der unsichtbaren Gnade sey; auch scheint es ihm nicht begreiflich, daß verschiedenen Dingen, welche der Natur, der Beschaffenheit (quidditate) und dem Subjecte nach differiren [also einer so zusammengesetzten Handlung, wie es das Sacrament der Buße ist] eine und dieselbe ungetheilte Kraft, ein in sich Einiges, welches die sacramentliche Wirkung genannt werden könnte, einwohnen sollte. So bleibt ihm also als das Wahre dieß übrig [1]), daß, wenn der Priester mit rechter Intention und mit den gebührenden Worten das Sacrament der Buße für den bußfertig Gestimmten verwaltet, alsdann Gott selbst die Vergebung der Sünden bewirkt, hervorbringt und vollzieht. Bei dieser seiner Handlung wollte und will Gott seine Diener, die Priester, zu Theilnehmern machen, so daß von ihnen, indem sie das Sacrament verwalten, gesagt wird, daß sie die Sünden vergeben; mehr aber und Weiteres vermögen die Priester hierbei nicht, als Gott selbst, der ursprünglich Vergebende (principalis remissor) thut und verleiht. Wenn nun Gott in der Seele des Bußfertigen Gnade wirkt, was stets geschieht, so ist die Wirkung des Sacramentes der Buße die Gnade. Wenn aber Gott, was noch zu untersuchen ist, auch die Strafe erläßt, so ist die Wirkung auch Erlassung der Strafe.

Es frägt sich also nun, ob Gott, wenn er die Gnade mittheilt, auch die Strafe erläßt? Hier führt Wesel [2]) die entgegengesetzten Meinungen der Lehrer an und erklärt sich dann seinerseits für die Ansicht, daß der Mensch durch diejenige Sünde, welche die Lehrer Todsünde nennen, der ewigen Strafe verfalle, aber durch die mitgetheilte Gnade wieder zum ewigen Leben hergestellt werde, so daß, wer die Gnade habe, befreit sey von der Schuld der ewigen Strafe. Anders dagegen verhalte es sich mit der zeitlichen Strafe. Hierüber, sagt er [3]), findet sich nichts Bestimmtes in den heiligen Schriften; man kann es aber daraus abnehmen, daß Viele, denen die Gnade gegeben war, doch nach Erlangung derselben noch vieles erduldet haben: Jesus selbst, der doch als Mensch Gnade erlangt hatte, Petrus, Paulus, die Apostel und ersten Jünger haben noch vieles zu ertragen gehabt. Freilich ist nicht gewiß, ob die Jünger Jesu, welche Sünden begangen hatten und hierauf die Gnade empfingen, zeitliche Strafen

1) Kap. 26. 2) Kap. 27—33.
3) Kap. 29.

erduldeten wegen der begangenen Sünden, denn Gott konnte ihnen auch zeitliche Leiden auferlegen um höherer Gnade und größerer Herrlichkeit willen. Auch könnte man sagen [1]): da die Werke Gottes überhaupt vollkommen sind, so muß es auch seine Gnade seyn, es ist aber nur diejenige Gnade vollkommen, durch welche ewige und zeitliche Strafe getilgt wird. Allein, daß das Werk der göttlichen Gnade vollkommen sey, ist nicht schlechthin zu verstehen, sondern nach seiner Art, nämlich so, daß die Gnade den Menschen in den Zustand wiederherstellt, in dem er das ewige Leben verdienen kann [2]); mit diesem Zustande aber kann wohl zusammen bestehen die Schuld zeitlicher Strafe vermöge der göttlichen Gerechtigkeit, denn die Gnade Gottes ist in der Weise vollkommen, daß sie die Gerechtigkeit nicht ausschließt. Wesel bleibt also bei dem Satze, daß Gott nach seiner Gerechtigkeit über jeden Sünder Strafe verhängt und dieselbe nicht erläßt, auch wenn er die Gnade mittheilt, und dieß führt ihn auf die Hauptbetrachtung über den

Ablaß. Die erste Frage, die sich ihm hier entgegendrängt, ist die, ob es überhaupt Ablaß gibt? Er beantwortet dieselbe in folgender Weise [3]). Wenn eine Sache vorhanden ist, die der oben gegebenen Definition von Ablaß entsprechen soll, so muß dieselbe jedenfalls eine geistliche seyn und nur erkennbar durch den Glauben. Der Glaube aber stützt sich auf die Offenbarung. Ob nun jemand da sey, dem die Sache, die wir Ablaß nennen, geoffenbart worden, weiß ich nicht. Die Schriften jedoch, die dem Glauben zufolge vom heiligen Geist eingegeben sind, thun des Ablasses nicht Erwähnung. Dennoch suchen die Lehrer, die über den Ablaß schreiben, die Wahrheit desselben auch aus der Schrift zu beweisen. Es ist daher die weitere Aufgabe, dieß genauer zu untersuchen.

Einige sagen [4]), daß der Ablaß ertheilt werde in Kraft des Amtes der Schlüssel, so daß, wer die Schlüssel hat, auch die Macht habe, Ablaß zu ertheilen. Die Schlüssel des Himmelreiches aber sind sowohl dem Petrus, als den übrigen Aposteln gegeben, und was dieselben in sich fassen, deutet der Herr an in den Worten: Was ihr bindet auf Erden, das soll auch im Himmel gebunden, und was ihr löset auf Erden, das soll auch im Himmel gelöst seyn. Die Schlüssel sind also die Gewalt, Sünden zu erlassen oder zu behalten vermöge der Ertheilung oder Verweigerung des Sacramentes der Buße. In den Schlüsseln ist indeß keine Kraft, etwas Anderes zu thun, als was Gott, der

1) Kap. 30. 2) Kap. 32.
3) Kap. 34. 4) Kap. 35.

oberste Urheber (principalis), thut. Da nun aber Gott, indem er die Gnade ertheilt, welche besteht in Vergebung der Sünden, die zeitlichen Strafen nicht aufhebt, sondern sie vielmehr ankündigt, so kommt auch keinem Menschen vermöge des Schlüsselamtes zu, Ablaß zu ertheilen. Dieser Beweis scheint mir von demonstrativer Kraft in der Theologie zu seyn.

Andere dagegen sagen [1] — und dieß war die herrschende Meinung, die wir auch von dem heiligen Thomas seiner Entwickelung zum Grunde gelegt finden [2] — in den bezeichneten Worten habe Jesus der Kirche die Schlüssel der Jurisdiction anvertraut und der Ablaß gründe sich auf diese Schlüssel der Jurisdiction. Das sagen sie wohl, entgegnete Wesel, aber sie beweisen es nicht; denn beide Testamente, das alte und das neue, sprechen nirgends vom Schlüssel der Jurisdiction, und doch hat, wie schon Augustin zum 67sten Psalm sagt, ein Wort nur dann Wahrheit, wenn dabei die Autorität der beiden Testamente nicht hintangesetzt wird. Die Jurisdiction, wie sie sich jetzt in der Kirche findet, ist, was auch der heilige Hieronymus anerkennt, von Menschen eingesetzt, und es ist eine kindische Meinung, die Indulgenzen aus dem Schlüssel der Jurisdiction abzuleiten.

Es wird jedoch auch noch eine weitere Grundlage für den Ablaß gesucht in dem Satze, daß die für die Sünden verschuldeten Strafen compensirt würden durch die Strafen, welche Jesus und Alle, die unschuldig gelitten, erduldet, und durch die überverdienstlichen Werke Christi und der Heiligen, die gelebt haben und noch leben. Die, welche so denken, sagt Wesel [3], bilden sich ein, es gebe einen Schatz, gesammelt aus den Verdiensten Christi, der Heiligen und der Kirche, aus welchem Schatze das Erforderliche vertheilt werde an die, die in der Liebe stehen, aber der Erlassung der verwirkten Strafen noch ermangeln, in sofern sie das thun, was der Ertheilende befiehlt. Auch behaupten sie, hiermit zusammenhängend, der römische Bischof sey der Verwalter dieses Schatzes und in seiner Vertheilung bestehe die Vergünstigung des Ablasses. O, wie gottselig wäre es doch, ruft Wesel aus, wenn auf solche Weise die Strafen für die Sünden zu erlassen stünden! Es sind jedoch gegen diese Meinung manche Einwürfe theils schon aus dem Bisherigen abzuleiten, theils noch weiter hervorzuheben [4].

---

1) Kap. 42.
2) Supplem. Quaest. XXV. art. 2. S. oben S. 226.
3) Kap. 43. 4) Kap. 44.

Erstlich: Wenn die Strafen für die Sünden compensirt würden durch die Strafen Christi und der Heiligen, von wem, frägt sich, würden sie compensirt? Sagt man: von Gott, so ist es nicht denkbar, daß er durch Compensation bewirken sollte, was er unmittelbar geben kann, denn es würde ja zureichen, daß Gott, um des Strafleidens Christi willen, gar keine Strafe verhängte. Sagt man: von einem Menschen d. h. vom Papste, so ist zu erwiedern, daß der Mensch die Größe der Strafe, die der Sünder nach dem Urtheile Gottes verdient hat, nicht kennt und daher auch keine Ausgleichung treffen kann. Sagt man: Gott kennt die Strafe, die dem Sünder gebührt, und indem er dem Sünder aus dem Schatze der Kirche so viel zutheilt, als der verhängten Strafe entspricht, nimmt er dieß [als Genugthuung] an, so frägt sich: wer gibt uns Gewißheit, daß Gott es annimmt? Dieß könnte nur durch göttliche Offenbarung geschehen, und wem ist eine solche Wahrheit geoffenbart? Sagt man endlich [1]): diese Wahrheit sey gewiß durch das Wort des Herrn: „Wo zween unter euch eins werden auf Erden, warum es ist, daß sie bitten wollen, das soll ihnen widerfahren von meinem Vater im Himmel“ [2]); es seyen aber nicht bloß zwei, sondern Viele in der Bitte eins geworden, daß Gott die Strafen seines Sohnes und seiner Heiligen gelten lassen möge für die Strafen Anderer, welche sündigen, und da dieß nun vom himmlischen Vater genehmigt sey, so hätten die Vielen die Vertheilung dem Papst anvertraut, weßhalb ihm die Ausgleichung zukomme: so ist darauf zu antworten [3]), daß jene Worte des Herrn von ihm selbst ausdrücklich beschränkt sind durch den gleich folgenden Ausspruch: „Wo zween oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen“ [4]); im Namen Jesu sind aber nicht Alle versammelt, welche sagen: Herr, Herr! oder: Jesu, du bist unser Gott! — denn so sind Viele versammelt, welche nicht erlangen, was sie bitten, sondern es sind nur die gemeint, die der göttliche Wille, der ihrer Bitte zuvorkommt, vereinigt. Daß dieß der Sinn sey, wird niemand bezweifeln, welcher glaubt, daß Gott ein Geber seiner Gnaden sey nach der Freiheit seines Willens [5]). Nun ist aber nicht glaublich, daß Gott Einige zuvorkommend bestimme, um etwas zu bitten, was seiner Gerechtigkeit nicht geziemt. Einen Uebertreter nicht zu strafen und die Strafe des Unschuldigen statt der des Sünders annehmen, würde aber

1) Kap. 45.
2) Matth. 18, 19.
3) Kap. 46.
4) Matth. 18, 20.
5) 1 Cor. 12, 11. 18.

der göttlichen Gerechtigkeit widersprechen; wogegen jede, auch die geringste, Strafe des Uebertreters selbst Gott angenehm und gefällig seyn kann auch für viele und große Sünden.

Zweitens[1]: Wenn die Strafen der Sündigenden durch die Strafen der Unschuldigen ausgeglichen würden, so würden der schuldigen Seele keine Strafen nach diesem Leben bleiben, und dann wäre es auch nicht nöthig, einen Reinigungsort nach diesem Leben anzunehmen: nun gibt es aber einen solchen Reinigungsort, also müssen ihm auch gewisse Strafen aufbehalten bleiben. Daß aber ein Fegefeuer nach diesem Leben zu erwarten sey[2], zeigt fürs erste das Wort des Herrn[3]: „Sey willfertig deinem Widersacher ... damit er dich nicht überantworte dem Richter und der Richter überantworte dich dem Diener, und werdest in den Kerker geworfen"; dieser Kerker ist nicht im gegenwärtigen Leben zu suchen, sondern im zukünftigen, und da ist es nicht die Hölle [weil in Aussicht gestellt ist, daß man aus dem Kerker herauskomme], also ist es das Purgatorium; sodann der Ausspruch Christi[4]: „Wer aber etwas redet wider den heiligen Geist, dem wird es nicht vergeben, weder in dieser, noch in jener Welt", denn hiernach ist eine Vergebung möglich im zukünftigen Leben; dieß ist aber nicht der Fall in der Hölle, also im Fegefeuer; endlich deutet darauf hin die Aeußerung des Apostels[5]: „das Feuer werde bewähren, welcherlei eines Jeglichen Werkes sey, und zwar so, daß er deß Schaden leiden, selbst aber selig werden solle", denn auch dieß kann sich nicht auf das Feuer der Hölle beziehen, von welchem der Herr sagt, daß es zum ewigen Verderben gereiche[6].

Zuletzt beruft dann Wesel[7] auch noch die Meinung, daß der Ablaß sey Erlassung der Strafen, die von dem Gesetz oder von einem Menschen für die Sünden bestimmt sind. Hierbei, sagt er, muß man sich erinnern, daß die heiligen Väter, die nicht wußten, welche oder wie große Strafen Gott für die Sünden verhängt habe, nach ihrer Ueberzeugung festsetzten, daß den Büßenden gewisse Strafen durch ihre Beichtväter aufzuerlegen seyen. Hiervon sind einige in den Kirchengesetzen aufgezeichnet, und von diesen sagt man, daß sie vom Gesetz auferlegt würden; andere sind dem Gutdünken der Beichtväter überlassen, und von diesen sagt man, sie werden von Menschen auferlegt. Zugleich stellten sich die Väter vor, daß durch Vollziehung der Büßungen, Strafen

1) Kap. 47.
2) Kap. 48.
3) Matth. 5, 25.
4) Matth. 12, 32.
5) 1 Cor. 3, 13. 15.
6) Matth. 25, 41.
7) Kap. 49.

oder Werke Gott genug gethan werde, so daß er seine Strafen im Ganzen oder theilweise aufhebe. Weil jedoch diese Vorstellungen die Autorität der heiligen Schrift nicht für sich haben, so mag ihr Werth auf sich beruhen, und man mag sagen [1]), daß solche Nachlassungen, Indulgenzen genannt, ein frommer Betrug der Gläubigen seyen, wie schon viele andere Priester gesagt haben. Sie sind aber ein frommer Betrug, weil die Gläubigen dadurch bewogen werden, an heilige Orte zu wallfahrten, Almosen zu frommen Zwecken zu geben, Kirchen zu bauen und Krieger wider die Ungläubigen auszurüsten, in der Meinung: sie würden dadurch von allen Strafen, die ihnen für ihre Sünden gebühren, befreit und bewahrt vor den Läuterungsstrafen in jenem Leben. Mit dieser Meinung werden sie getäuscht und in sofern ist es ein Betrug. In sofern es aber zugleich geschieht, daß sie diese Werke in der Liebe Gottes thun, werden dieselben für sie verdienstlich und förderlich fürs ewige Leben, und daher ist es auch etwas Frommes und Nützliches.

So glaubt sich also Wesel berechtigt [2]), die Frage: ob die Wahrheit der Indulgenzen aus der Schrift zu beweisen sey? mit nein zu beantworten. Indeß erkannte seine Zeit außer, ja über der Schrift noch eine andere Autorität an, die Kirche; und von allen Seiten tönten ihm in dieser Beziehung aus Summen und Sentenzen noch zwei Argumente entgegen. Erstlich: Die Kirche kann nicht irren; sie schreibt den Ablaß vor; also hat er Geltung. Zweitens: Wenn die Kirche, indem sie Ablaß gibt, nicht wirklich von den gottverordneten Strafen absolvirt, so schadet sie vielmehr als sie nützt, weil sie von den genugthuenden Strafen frei sprechend den Sünder den schwereren Strafen des Fegefeuers entgegenschickt. Hierauf hat Wesel folgende Antwort bereit [3]): Daß die allgemeine Kirche nicht irre, ist auch wieder eine bloße Behauptung ohne Aufzeigung eines Schrift- oder Vernunftbeweises. Wollen wir aber die Sache genauer untersuchen, so muß man zuerst wissen, daß die Bezeichnung „Kirche" etwas Collectives hat und den Begriff der Menge mit dem der Einheit verbindet. Die Einheit aber, die darin liegt, bestimmt sich immer genauer durch einen Zusatz, wie z. B. wenn man sagt: die Kirche der Heiligen, so constituirt die Einheit der Heiligkeit die Kirche; oder wenn man sagen wollte: die Kirche der Bösen, so wäre es die Einheit der Bosheit, welche die Kirche machte; oder wenn gesagt wird: die Kirche zu Ephesus oder Smyrna, so liegt das Vereinigende in der Einheit des Ortes.

1) Kap. 50. 2) Kap. 51. 3) Kap. 52.

Diese Bestimmungen kommen auch in der Schrift vor; aber das, wovon wir sprechen, die allgemeine Kirche, kommt in der Schrift nicht vor und wird auch von Petrus nicht angedeutet. Allgemein ist gleichbedeutend mit katholisch, und unter diesem Namen erscheint die Kirche im nicänischen und apostolischen Symbolum. Als die allgemeine oder katholische Kirche aber werden wir bezeichnen können die Gesammtheit (multitudo) derer, die den Glauben haben an Jesum, daß er Gott und Mensch sey; und zwar wird sie allgemein genannt, weil die Predigt von Christo, aus welcher der Glaube sich erzeugen konnte, sich über die ganze Erde verbreitete. Hiernach ist der Satz zu bestimmen [1]), daß die allgemeine Kirche nicht irrt. In sofern nämlich in der allgemeinen Kirche enthalten ist die Kirche Christi, die, auf einen Fels gegründet, von den Pforten der Hölle nicht überwältigt werden soll [2]), und in sofern diese Kirche [die Kirche Christi im engeren Sinne] heilig und unbefleckt ist [3]), ist in ihr auch kein Irrthum, wenigstens kein selbstverschuldeter, weil dieß ein Flecken oder eine Runzel wäre, und deshalb, wegen der Kirche Christi, die ein Theil der allgemeinen ist, wird es wahr seyn, daß die allgemeine Kirche nicht irrt; der Grund der Wahrheit liegt jedoch darin, daß der Satz unbestimmt ausgedrückt ist, in sofern nämlich das Wahre daran nur von einem Theile gilt. Mit dieser [partiellen] Wahrheit besteht aber auch die andere [4]), daß die allgemeine Kirche irrt, daß sie eine Ehebrecherin und Hure ist, weil ein Theil derselben aus Bösen besteht. Daraus geht hervor, daß das Argument aus der Irrthumlosigkeit der Kirche nicht beweisend ist, weil es nur von einem Theile gilt; der Satz aber: die Kirche gibt Ablaß — kommt gerade von dem Theile der Kirche', welcher irrt. Das andere Argument, daß die Kirche, unbefugter Weise Ablaß ertheilend, mehr schaden als nützen würde, gibt Wesel vollkommen zu [5]), aber er wendet es natürlich nicht so, wie die Scholastiker zu thun pflegten, daß hieraus die Geltung des Ablasses folge, weil ihn die Kirche nun einmal gebe, sondern so, daß ihn die Kirche nicht geben sollte, weil er auf einem Irrthum beruhe.

Dieß ist der wesentliche Inhalt der auch durch die Art der Bekämpfung höchst wichtigen Schrift unseres Johann von

1) Kap. 53.
2) Matth. 16, 18.
3) Ephes. 5, 27.
4) Kap. 54.
5) Kap. 55.

Wesel gegen den Ablaß. Es ist anziehend, zu sehen, wie er in alle Fugen des scholastisch-kirchlichen Systems eindringt und dasselbe, indem er mit geschickter Dialectik an verschiedenen klaffenden Stellen die Keile festerer christlicher Begriffe einschiebt, völlig aus einander zu treiben sucht. Offenbar geht er in seiner Opposition nicht nur bedeutend weiter, als andere früher oder gleichzeitig Lebende, sondern, trotz wesentlicher Zusammenstimmung, auch weiter, als Luther selbst in den 95 Thesen, denn er bestreitet nicht nur die Misbräuche und Auswüchse des Ablasses, sondern den Ablaß selbst; und, was das Wichtigste ist, er verfährt dabei nicht bloß, wie so viele Männer der Opposition vor und nach ihm, verneinend, sondern er stellt dem, was im Lehrsysteme die Grundlage des Ablasses bildete, eine höhere Wahrheit entgegen und zwar eine solche, die mit seiner ganzen reformatorischen Denkart zusammenhing, ja die Basis seiner gesammten Theologie bildete. Die Grundbegriffe, welche den Ausgangspunct für Wesels Polemik abgeben, sind augenscheinlich die der göttlichen Gerechtigkeit und der göttlichen Gnade, namentlich der letztere. Diese Begriffe rein, unverletzt und unvermischt zu erhalten, war ihm Hauptaufgabe und in sofern ihm dieselben durch das Institut des Ablasses geschmälert und verdorben zu werden schienen, trat er nach seiner Ueberzeugung für die Ehre Gottes ein, indem er den Ablaß bekämpfte. Gott ist, so dachte Wesel, gerecht und gnädig, aber es darf in ihm weder die Gerechtigkeit die Gnade, noch die Gnade die Gerechtigkeit beeinträchtigen, und noch weniger darf die Uebung seiner Gerechtigkeit durch die Einmischung einer menschlichen Thätigkeit getrübt werden. Wenn nun auf der einen Seite die göttliche Gerechtigkeit Strafe fordert und diese durch menschliche Genugthuung oder Zurechnung nicht aufgehoben werden kann, so tritt dann auf der anderen Seite eben so rein und frei die rettende und helfende Gnade dazwischen und hebt, wo nicht die Strafe und alle Folgen der Sünde, so doch die Sünde selbst und ihre Schuld auf, und zwar thut sie dieß wesentlich dadurch, daß sie dem Sünder Kraft zum Guten gibt, daß sie ihn in einen Zustand versetzt, in welchem er gleichsam frisch den Weg der Heiligung und Beseligung beginnen kann. Die göttliche Gnade hat zu ihrer einzigen wesentlichen Voraussetzung von Seiten des Menschen die Buße. In diesen beiden, Gnade und Buße, ist Alles, was zur Wiederherstellung des Sünders gehört, beschlossen, und so faßt Wesel das Verhältniß des Süuders zu Gott im innerlichsten Kern als ein unmittelbares auf; es bewegt sich in seinem tiefsten Grunde nur zwischen Gott oder Christus und dem sündigen Menschen, die Kirche tritt dann nur in göttlichem Auftrage ver-

mittelnd und ihr Priesterthum nur dienend hinzu, aber sie können dem Sünder nichts geben, was ihm Gott nicht zuvor und ursprünglich gegeben hätte, sie verhalten sich nicht richtend und entscheidend, sondern nur verkündigend und dienend. Die Gaben der göttlichen Gnade gehen immer auf eine souveräne Weise von Gott aus; in sofern sie nun aber durch den Dienst des Priesterthums vermittelt sind, entsteht daraus die sacramentliche Handlung, und unter den Gesichtspunct einer solchen sacramentlichen Handlung bringt Wesel auch die Aufhebung der Sünde und ihrer Schuld. Dieß geschah in sehr bestimmtem Widerspruche mit der Theorie der Scholastiker. Der Ablaß, als von kirchlicher Autorität ausgehende Aufhebung der Sündenstrafe, stützte sich jedenfalls nach allgemeiner Anerkennung auf die Gewalt der Schlüssel; nun hatten aber die Scholastiker wieder einen Unterschied gemacht zwischen dem Schlüssel des Priesterthums (clavis ordinis) und dem Schlüssel der Gerichtsbarkeit (clavis jurisdictionis), und hier fragte es sich dann: welcher von beiden Schlüsseln die Vollmacht zum Ablaß in sich fasse? Die Scholastiker entschieden sich für das Erstere, Wesel entscheidet sich für das Zweite, aber in der Weise, daß er von da aus selbst wieder den Ablaß aufhebt. Dieß ist ein Hauptpunct in seiner Polemik. Er sagt nämlich so: geht die Sündenvergebung vom Schlüssel des Priesterthums aus, so ist sie etwas Sacramentliches, nämlich ein Theil des Sacramentes der Buße — und dieß ist es auch, was Wesel, den Ueberzeugungen der früheren Kirche sich anschließend, für das Wahre hält — aber dann ist sie auch eine Sache Gottes, von dem allein die sacramentlichen Wirkungen ihren Ursprung haben [1]), und der Priester ist nur Diener, der die göttliche Sündenvergebung und, wenn eine solche statt findet, Strafaufhebung ankündigt. Geht sie dagegen vom Schlüssel der Jurisdiction aus, so ist sie, was auch Thomas von Aquin nicht leugnete, ein menschliches Urtheil, aber dann ist nicht zu beweisen, daß dieses menschliche Urtheil mit dem göttlichen gerade zusammen trifft, denn dieß könnten wir nur durch eine besondere Offenbarung wissen und eine solche hat weder der Papst noch die Kirche; auch müßte überhaupt die Befugniß zur Annahme eines Schlüssels der Jurisdiction erst nachgewiesen werden, und das ist unmöglich, denn die Sache kommt weder in der Schrift, noch in der alten Kirche

1) Thomas von Aquin sagt in der Summa Theol. Suppl. Quaest. XXV. art. 2.: Quia sacramentorum effectus non sunt determinati ab homine, sed a Deo, ideo non potest taxare sacerdos, quantum per clavem ordinis in foro confessionis de poena debita dimittatur; sed tantum dimittitur, quantum Deus ordinavit.

vor. So bestreitet also Wesel als innerlich unbegründet die Gleichsetzung des kirchlichen und näher päpstlichen Gerichtes mit dem göttlichen, und nicht minder als unbiblisch die zweite Hauptbasis der Ablaßtheorie, die Lehre von dem Schatze der guten Werke und dessen objectiver Existenz; wenn sich aber endlich in Ermangelung zureichender biblischer Gründe die herrschende Theologie auf die unbedingte Autorität der Kirche und deren Irrthumlosigkeit berief, so scheut er sich nicht, auch dieses Bollwerk anzugreifen, indem er, ohne von der späteren Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche Gebrauch zu machen, doch auf eine ähnliche Weise die allgemeine Kirche und die Kirche Christi unterscheidet, und nur bei der letzteren den Vorzug der Irrthumlosigkeit gelten läßt. Obwohl aber die Schärfe der Polemik unsern Wesel dahin führt, den Ablaß einen frommen Betrug zu nennen, so ist er doch zugleich billig genug, nicht nur das Trügliche, sondern auch das, wenigstens subjectiv, Fromme im Ablaß anzuerkennen, wenn nämlich das dabei zu leistende Werk in der Liebe Gottes geübt werde.

Ob Wesels Schrift und Lehre über den Ablaß auf die Entwickelung der Ueberzeugungen Luthers einen Einfluß übte, ist nicht sicher zu entscheiden. Möglich ist es, ja selbst wahrscheinlich, da Luther in Erfurt Wesels Schriften studierte und auch unabhängig von den Schriften die Lehren Wesels auf dieser Universität gewiß fortwirkten. Jedenfalls ist in Wesels Polemik nicht Weniges, was uns an Luther erinnert, wovon nur einiges Bedeutendere Zeugniß geben mag. Auch Luther gründet die Sündenvergebung einzig und allein auf die göttliche Gnade einerseits und auf die Buße andererseits. Er sagt in der 36sten These: „Ein jeder Christ, so wahre Reue und Leid hat über seine Sünden, der hat völlige Vergebung von Pein und Schuld, die ihm auch ohne Ablaßbriefe gehöret"; und in der gleich darauf folgenden: „Ein wahrhaftiger Christ, er sey lebendig oder todt, ist theilhaftig aller Güter Christi und der Kirche, aus Gottes Geschenk, auch ohne Ablaßbriefe." Auch ihm ist das Verhältniß der göttlichen Gnade zum Sünder ein unmittelbares, „denn", sagt er in der 58sten These, „die Verdienste Christi und der Heiligen wirken allezeit, ohne Zuthun des Papstes, Gnade des innerlichen Menschen." Nicht minder spricht er, wie Wesel, dem Ablaß an und für sich die Kraft der Sündenvergebung ab: „Dagegen sagen wir", heißt es in der 76sten Thesis, „daß des Papstes Ablaß, nicht die allergeringste tägliche Sünde könne hinwegnehmen, soviel die Schuld derselben belanget." Auch stimmen Beide darin überein, daß sie die subjective Zulässigkeit des Ablasses davon ab-

hängig machen, in welchem Sinne er geübt werde, denn wie Wesel sagt, das Ablaß-Werk könne ein frommes und förderliches seyn, wenn es in der Liebe Gottes vollbracht werde, so sagt Luther Thes. 49: „Man soll die Christen lehren, daß des Papsts Ablaß gut sey, so fern man sein Vertraun nicht drauf setzet; dagegen aber nichts schädlicheres, denn so man dadurch Gottesfurcht verlieret." Bei allem dem aber war Wesel bei der Abfassung seiner Schrift gegen den Ablaß theoretisch schon weiter vorgeschritten, als Luther im Stadium der Thesenherausgabe; Wesels Polemik war klarer, bewußtvoller und umfassender, sie ging mehr auf das ganze Institut und dessen letzte Gründe, als die, wenn auch kräftige, tiefe und kühne, so doch zugleich in der Erkenntniß noch etwas unsichere, mehr gegen augenblickliche Uebelstände gerichtete, Polemik Luthers, und nimmermehr hätte Wesel sagen können, was Luther in der 71sten These, damals gewiß noch mit bester Ueberzeugung, aussprach: „Wer wider die Wahrheit des päpstlichen Ablaß redet, der sey ein Fluch und vermaledeiet." Was aber dennoch wieder Luthers Thesen practisch und geschichtlich bedeutender machte, das war die vorgeschrittene Zeit, das Zusammentreffen mit andern bedeutsamen Umständen, die vielfältige Beziehung aufs Leben, der frische, volksmäßige Ton, die Verbindung mit einer eminenteren Persönlichkeit, und vornehmlich, daß sie nicht bloß eine gelehrte Abhandlung, sondern selbst schon eine signalgebende, herausfordernde That waren.

Zweiter Theil.

Johann von Wesel und die verdorbene Geistlichkeit.

Erstes Hauptstück.

Wesel als Prediger in Mainz und Worms. Die Rheinlande überhaupt und Worms insbesondere. Wesels Theologie und Praxis.

Nachdem Johann von Wesel etwa gegen zwanzig Jahre als Lehrer und jedenfalls zehn Jahre als ordentlicher Professor der Theologie in Erfurt gewirkt, wurde er — wir können annehmen ums Jahr 1460 — als Prediger nach Mainz [1]) berufen. Bei der genauen Verbindung zwischen Mainz und Erfurt scheint es damals nicht selten vorgekommen zu seyn, daß berühmte erfurter Lehrer und Prediger in die erzbischöfliche Hauptstadt gezogen wurden. Wir sehen im Laufe des 15ten Jahrhunderts den nämlichen Fall noch zweimal wiederkehren; das erste Mal

1) Luther sagt in der Schrift de Conciliis §. 192. Th. 16. S. 2743 bei Walch von Wesel: „Der zu Maynz Prediger gewest." Dieß hält Christ. Wilh. Franz Walch (Monim. med. aev. II, 1. Praef. p. LVI.) für einen Irrthum: Wesel sey zwar in Mainz verurtheilt worden, aber nur in Worms Prediger gewesen. Indeß ist vielmehr Walchs Meinung aus Luther zu berichtigen, welcher, der Zeit nach so nahe und für Wesel sich sehr interessirend, die Sache wohl genau genug wußte. Auch Melanchthon nennt den Joh. von Wesel Concionatorem *Moguntinum*, in den Respons. script. ad impios artic. Bavaricae inquisitionis. Witteb. 1559. 8. Bogen B. 3. 6. Vergl. Stud. und Krit. 1828, 2. S. 400. Der Verf. der Monographie über Diether von Isenburg, Frankf. 1792 meint, Wesel sey um 1468 Dompfarrer zu Mainz geworden; dieß kann nicht richtig seyn, denn unter dieser Voraussetzung kämen die 17 Jahre nicht heraus, welche, wie wir gewiß wissen, Wesel nachmals noch bis zu seinem Ketzerprocesse in Worms zubrachte.

bei Johann von Lutter[1]), einem Manne, der sich schon in Erfurt als Prediger ausgezeichnet hatte, in Mainz aber dieses Amt bis zu seinem Tode im J. 1479 mit großem Ernst verwaltete, das zweite Mal bei Mag. Eggeling oder Engelin von Braunschweig[2]) der, in der Theologie wie es scheint bedeutender, wie der vorgenannte, als Prediger eines außerordentlichen Rufes genoß und nachdem er längere Zeit in Mainz gearbeitet, sein Leben im J. 1481 zu Straßburg beschloß. Dieser Männer Vorgänger in Mainz war Johann von Wesel, aber er dauerte nicht so lange, wie sie, in seinem dortigen Predigtamte aus: eine Pest soll ihn, was freilich nicht auf großen Muth hindeutet, von seiner Stelle vertrieben haben, wahrscheinlich nicht sehr lange, nachdem er dieselbe angetreten. Er erhielt hierauf eine ähnliche Anstellung in Worms, die er siebzehn Jahre lang bekleidete, und die wir ihn später nur werden verlassen sehen, um sein Leben im Kerker zu beschließen. Da nun Worms nächst Erfurt der zweite Hauptschauplatz der Thätigkeit Wesels ist und zwar einer vorzugsweise kirchlichen Thätigkeit, so haben wir auch auf die Verhältnisse dieser Stadt und ihrer Umgebungen in theologischer und kirchlicher Beziehung einen Blick zu werfen, um das, was wir von Wesels Thätigkeit wissen, daran anzuknüpfen.

Unverkennbar war damals, was unser Vaterland betrifft, der Hauptsitz der Bildung und geistigen Regsamkeit in den südlichen Gegenden am Rheine hinab und in den mittleren bis zur Elbe hin. Als einen Mittelpunct des wissenschaftlichen und namentlich des theologischen Lebens für das nördlichere Deutschland haben wir Erfurt kennen gelernt; ihm gesellte sich zu Anfang des 15ten Jahrhunderts Leipzig, zu Anfang des 16ten Wittenberg bei; in den südlichen Gegenden aber finden wir in jener Zeit eine viel bedeutendere Zahl solcher Lichtpuncte, sowohl auf Universitäten, als in Residenzen und freien gewerbsamen Städten. Am Rheine hin erstreckten sich vorzugsweise die großen geistlichen Territorien; es war hier, wie der Volkswitz es nannte, die Pfaffen-

---

1) *Johannes de Lutria* nennt ihn Tritheim de script. eccles. c. 849. p. 202 und de *Lutra* villula, de script. Germ. c. 214, was wohl nichts Anderes ist, als Lutter am Barenberge. Die Schriften, welche Tritheim von ihm angibt, sind: Super sententias. — Sermones varii. — Quaestiones disputatae. — Quaedam in Philosophia.

2) In dem Buche de script. eccles. c. 854. p. 203 führt ihn Tritheim unter dem Namen: *Angelus* Saxo de *Brunsvico* — in der Schrift de script. Germ. c. 219 unter dem Namen Magister *Engelinus* auf. In der ersten Stelle gibt er ihm die Prädikate: ingenio acer, vita praeclarus, in declamandis sermonibus ad populum celeberrimae opinionis. Schriften: In Canonem missae. — Sermones varii. — Quaestiones diversae. — Quaedam alia.

gasse des deutschen Reiches. Da konnte man das Wohlthätige vom Regimente des Krummstabs, aber auch das Drückende desselben mehr als irgendwo kennen lernen. Einzelne unter den großen Kirchenfürsten waren auch immer sowohl selbst gelehrt gebildet, als Pfleger der Wissenschaft und Kunst. Ihre Gebiete waren vor allen reich an Klöstern, und unter diesen fehlte es gleichfalls nie an solchen, die als Pflanzstätten der Gelehrsamkeit hervorleuchteten und in ihren stillen Mauern Männer bargen, welche als Theologen, Prediger oder Vorbilder eines gottgeweihten Lebens Segen verbreiteten. Doch fand sich jetzt die eigentliche Kraft der lebendigen Fortentwickelung nicht mehr, wie im früheren Mittelalter, ausschließlich im Kreise des Klerus und der Mönche; vielmehr wurde die Bildung immer mehr Gemeingut und gewann eine breitere Grundlage unter dem Adel, dem höheren Bürgerstande und der großen Zahl der Gelehrten und Künstler, die weit weniger, als früher, der Kirche verpflichtet waren. Die Orte aber, die im großen Rheinthale für kirchliches und bürgerliches Leben, für Wissenschaft und Kunst besonders in Betracht kommen [1]), sind folgende. In Constanz und Basel waren die großen reformatorischen Concilien gehalten worden, gewiß nicht ohne Einfluß auf die Stimmung jener Gegenden und Städte, besonders Basels, welches seit 1460 eine schön aufblühende Universität hatte. An Basel reihte sich Freiburg, ungefähr zu derselben Zeit mit einer Universität geschmückt. Straßburg war eine alte Stätte des kirchlichen und wissenschaftlichen Lebens, des deutschen Bürgerthums und des Kunstfleißes. In seiner Nähe erhoben sich im Laufe des 15ten Jahrhunderts Schlettstadt als Sitz der hochberühmten Schule L. Dringenbergs, Hagenau als frühe Pflegerin der neu erfundenen Buchdruckerkunst. Am mittleren Rhein blühten Speier, Worms und Mainz als altberühmte Städte [2]), in denen jetzt der aufstrebende bürgerliche Geist mit der Macht der geistlichen Fürsten kämpfend und lebenerregend wetteiferte. In ihrer Nähe diesseits des Rheines glänzte Heidelberg als Sitz tapferer, wissenschaftliebender Fürsten und (seit 1386) einer Hochschule, die gleich von vorne herein in der Theologie und Philosophie eine frische, der Opposition verschwisterte, Richtung eingeschlagen hatte. Weiter hinab tritt uns jenseits des Rheines die Bischofsstadt Trier mit ihren kirchlich zum Theil höchst bedeu-

1) Vergl. eine weitere Ausführung bei Hagen, Deutschlands liter. und relig. Verhältnisse im Reform. Zeitalter. 1841. B. 1. S. 197 ff.

2) Eine schöne Beschreibung dieser blühenden Rheinstädte gibt Aeneas Sylvius in der merkwürdigen Schrift: de ritu, situ, moribus et conditione Germaniae. Bzovii Annal. eccles. T. XVII. p. 194.

tenden Umgebungen entgegen und endlich am Schlusse, wo der Rhein in die Ebene übergeht, das alte Köln, um seiner kirchlichen Wichtigkeit willen im Mittelalter die heilige Stadt genannt, in jeder Beziehung ausgezeichnet als Sitz des Erzbisthums, als Pflegestätte der Kunst und Wissenschaft, und wenn auch damals schon mehr der Vergangenheit angehörend, doch mit ihren Denkmälern auch noch in die Gegenwart sehr bedeutsam und erwecklich hereinragend [1]).

An allen diesen Orten finden wir am Ende des 14ten und im Laufe des 15ten Jahrhunderts Männer, die sich in der Theologie und im kirchlichen Leben hervorthaten. Johann von Tritheim, der berühmte Abt von Spanheim [2]), der selbst diesem Kreise angehörte, nennt uns in seinem Buche über die kirchlichen Schriftsteller [3]) eine nicht geringe Zahl von gelehrten Theologen und Predigern, die um diese Zeit von Straßburg bis Köln die Städte und Klöster schmückten. Nur einige mögen hier hervorgehoben werden, welche in den Gegenden blühten, die den Ort von Wesels Wirkungskreis zunächst umgaben. In Speier wirkte gegen Ende des 14ten oder zu Anfang des 15ten Jahrhunderts der als Prediger weitgenannte Augustinermönch Petrus de Spira, ein in der Schrift und Philosophie wohl bewanderter Mann [4]). In Heidelberg zeichneten sich als Nachfolger des Marsilius von Inghen († 1394), des ersten Lehrers der Theologie an dieser Universität, besonders folgende Männer aus: Johann Pläth, ein durch das Studium der Schrift und der aristotelischen Philosophie gründlich gebildeter Theologe und dogmatischer Schriftsteller, der sich besonders ums J. 1430 bekannt machte und von Tritheim [5]) eine Zierde und Säule der Hochschule genannt wird; Johann Dieppurg, oder Johann von Frankfurt, ebenfalls philosophischer Theologe, scharfsinniger Disputator und vorzüglicher Prediger, zugleich als Capellan und Secretär des Pfalzgrafen Ludwig in schwierigen Staatsgeschäften und zu Gesandtschaften gebraucht, Verfasser dogmatischer, polemischer, ascetischer Schriften

1) Von Köln z. B. sagt Aeneas Sylvius in d. a. Schilderung: Quid ea *Colonia?* Nihil illa magnificentius, nihil ornatius tota Europa reperias. Templis, aedibus insignis, populo nobilis, opibus clara, plumbo tecta, praetoriis ornata, turribus munita, flumine Rheno et lactis circum agris lasciviens.

2) Geb. 1462, gest. 1516.

3) De scriptoribus ecclesiasticis, eine der Fortsetzungen des Werkes des Hieronymus de viris illustribus, verfaßt ums Jahr 1494 und dem edeln Johann von Dalberg gewidmet. Ausgabe in Fabricii Bibliotheca eccles. Hamb. 1718.

4) *Trithem.* de script. eccles. cap. 714. p. 165. ed. Fabric.

5) De script. eccl. c. 763. p. 178.

und politischer Reden, ebenfalls um 1430 blühend [1]); Heinrich von Gouda, vielleicht der bedeutendste unter den heidelberger Lehrern seiner Zeit, in der Schrift und Philosophie geübt, durch dogmatische und ascetische Werke bekannt, um 1435 berühmt [2]); Johann Ernesti, wie in der Schrift, so auch in den Alten sehr belesen, scharfsinnig, beredt, dogmatischer und ascetischer Schriftsteller, um 1440 wirkend [3]); Stephan Hoest, aus Ladenburg, Canonicus zu Speier und eine Zeit lang Schloßprediger in Heidelberg, der Schrift und weltlicher Wissenschaft kundig, berühmter Philosoph und Redner, Verfasser eines Commentars über die Ethik und einer Sammlung von Predigten († 1471) [4]); Nicolaus von Wachenheim, philosophischer Theologe und einer der einflußreichsten Heidelberger Lehrer in der 2. Hälfte des 15. Jahrh. († 1487), aber ein Gegner freierer Richtungen, als welchen wir ihn in der Folge genauer werden kennen lernen [5]); endlich Jodocus Eichmann, gewöhnlicher nach seinem Geburtsorte Jod. von Calw genannt, Professor und eine Zeit lang, nach damaliger Sitte beide Aemter zu verbinden, Prediger bei der heiligen Geist-Kirche, ein mit der scholastischen Philosophie nicht unbekannter, vornehmlich aber durch lange Uebung in der Schrift einheimischer, in seinem Wesen entschiedener und heftiger, Mann [6]), den wir — er that sich besonders um die 80er Jahre des 15ten Jahrhunderts hervor — auch bei dem Ketzerprocesse Wesels in Mainz anwesend finden. Aus der Gegend jenseits des Rheines oder weiter am Rheine hinab treten uns bei Tritheim folgende Männer entgegen: Conrad von Altzei [7]), in der 2ten Hälfte des 14ten Jahrhunderts bekannt, neben der Theologie auch in weltlichen Wissenschaften sehr bewandert und unter den Zeitgenossen als Philosoph, Dichter, Mathematiker weit genannt, freien Geistes und beredt in Prosa und Versen, Verfasser eines poetischen Werkes zur Verherrlichung der Maria und der Welterlösung; Johann Fust von Kreuznach [8]),

1) Ebendas. cap. 764. p. 178.
2) Ebendas. c. 775. p. 181.
3) Ebendas. c. 798. p. 186.
4) Ebendas. c. 833. p. 199. Andere, mehr den weltlichen Wissenschaften und der bürgerlichen Thätigkeit angehörige, Männer, die damals in Heidelberg lebten, sind aufgezählt in Kremers Geschichte Friedrichs des Siegreichen Th. 1. S. 525.
5) *Trithem.* de script. eccles. c. 864. p. 206.
6) Tritheim schildert ihn als ingenio promptus et vehemens, qui in Gymnasio Heidelbergensi legendo, docendo et praedicando multis annis in pretio fuit. Als Schriften von ihm gibt Tritheim an: De diversis Sermones varii Lib. I. — Vocabularius praedicantium Lib. I. et varii Tractatus. De Scriptor. eccl. c. 873. p. 208.
7) *Trithem.* de script. eccles. c. 660. p. 155.
8) Ebendas. c. 655. p. 154.

gegen Ende des 14ten Jahrhunderts Prior zu Straßburg, Lector eines Carmeliter Conventes in seiner Vaterstadt und viel wirksam durch seine Predigten, von denen auch einige Sammlungen ihn überlebten; Nicolaus von Kreuznach [1]), ungefähr ein Jahrhundert später ausgezeichnet als Lehrer der Theologie in Wien; Johann Gauwer [2]), Carmeliter, Lector der heiligen Schrift zu Mainz, vorzüglicher Prediger, dogmatischer, exegetischer und ascetischer Schriftsteller, blühend um 1440; Conrad von Rodenburg [3]), Abt des Klosters Johannisberg im Rheingau, Benedictiner, gelehrter, frommer und strenger Mönch und Verfasser ascetischer Schriften († 1486); Heinrich von Andernach [4]), Carmeliter, berühmter Prediger und theologischer Schriftsteller gegen Ende des 14ten Jahrhunderts; Reinhard von Fronthoven und Heinrich Kaltysen, Dominicaner, und Tilmann von Hachenberg, Minorite, alle drei [5]) als Prediger beliebt in ihren Conventen zu Coblenz, die beiden Ersten zu Anfang, der Dritte gegen Ende des 15ten Jahrhunderts; endlich Johann Rode [6]), ein geborner Trierer, auf der Universität Heidelberg in der Theologie und dem kanonischen Rechte gründlich gebildet, Abt eines Benedictiner-Kloster bei Trier, ein Mann, der sich als eifriger und strenger Mönch besonders um die von dem Basler Concil vorgezeichnete Klosterreformation verdient machte. Nur wenige freilich unter diesen Männern mochten den neuen und freieren Richtungen angehören, die sich im Laufe des 15ten Jahrhunderts immer kräftiger entwickelten; die meisten pflanzten nur das Ueberlieferte in der Theologie und im kirchlichen Leben fort; aber ihre verhältnißmäßig nicht geringe Zahl ist uns doch ein Beweis, daß in diesen Gegenden eine bedeutende Regsamkeit auf diesen Gebieten herrschte und der Boden hinlänglich bearbeitet wurde, um für die Aufnahme eines frischen Samens empfänglich zu werden.

Wenden wir unsern Blick auf Worms selbst, den in der deutschen Sage und Geschichte so vielgepriesenen Ort, damals auf einer ungleich höheren Stufe der Blüte stehend, als in neueren Zeiten, so ist bekannt, daß die alte Vangionen-Stadt einer der frühesten Sitze des Christenthums in Deutschland war; sie hatte einen Bischof vielleicht schon um die Mitte des 4ten Jahrhunderts [7]); gegen Ende des 6ten Jahrhunderts ging der heilige Rupert von

1) *Trithem.* c. 874. p. 208. 2) Ebendas. c. 793. p. 185.
3) Ebendas. c. 860. p. 205. 4) Ebendas. c. 688. p. 161.
5) Ueber sie *Trithem.* c. 715. p. 165. c. 808. p. 189. c. 700. p. 163.
6) Ebendas. c. 806. p. 188.
7) Hefele Geschichte der Einführung des Christenthums im südwestlichen Deutschland. Tüb. 1837. S. 187.

da aus, um die Baiern zu bekehren [1]); zur Zeit Carls des Großen war Erembert berühmt als Bischof von Worms, und von da an kennen wir die Reihe der wormser Bischöfe ziemlich ununterbrochen [2]). Bis ins 11te Jahrhundert hatte die Stadt Worms ruhig und gehorsam unter dem Krummstabe gelebt; unter der Regierung des Bischofs Adalbert (1068—1107) erhob sich Zwiespalt zwischen der Bürgerschaft und dem Bischof; die Stadt, von Heinrich IV. und andern späteren Kaisern z. B. Carl IV. und Wenzel mit besonderen Privilegien ausgestattet, suchte sich immer mehr der Herrschaft der Bischöfe zu entziehen [3]). Es entwickelte sich in ihren Mauern derselbe Kampf, den wir auch in Speier, Köln und an andern Bischofssitzen finden, der Gegensatz der altprivilegirten Hierarchie und des jugendlich aufstrebenden freiheitbegierigen Bürgerthums. Dieser Zustand dauerte in verschiedenen Schwankungen das ganze 15te Jahrhundert hindurch und war namentlich unter dem berühmtesten aller wormser Bischöfe, dem am Ende des 15ten Jahrhunderts regierenden Johann von Dalberg [4]) so heftig, daß derselbe fast die ganze Zeit seiner bischöflichen Regierung außerhalb seiner Hauptstadt zubringen mußte. Zu Anfange des 15ten Jahrhunderts finden wir auf dem bischöflichen Stuhle zu Worms Echard von Ders (1370—1405); er war ein friedliebender Herr, aber dennoch suchten auch unter ihm Magistrat und Bürgerschaft die geistliche Jurisdiction und die hergebrachten Gerechtsame des Bischofs in jeder Weise zu beschränken [5]). Hauptgegenstand des Streites war, daß der Klerus den Wein, in welchem sein vorzüglichstes Einkommen bestand, abgabefrei und nach altem Maß einziehen wollte. Dieß verweigerten die Bürger trotz kaiserlicher Mahnung; ja sie gingen bald noch weiter, bestritten auch noch andere Privilegien der Geistlichen, forderten von ihnen einen bürgerlichen Eid und drohten, sie aus der Stadt zu vertreiben. Als es endlich zu gewaltsamen Bewegungen gegen den Klerus kam, belegte der Bischof die Stadt mit dem Interdict [6]). Das kaiserliche Gericht gebot Wiederherstellung der vertriebenen und geflüchteten Geistlichen und verfällte die Stadt in eine Buße von 100,000 Mark Goldes. Nun brach der Sturm erst recht los: am 1sten März 1386 erhoben sich die Bürger bewaffnet gegen den Klerus, erlaubten sich vielfache Mishandlungen und warfen

1) Hefele S. 191.
2) *Schannat* Historia Episcopatus Wormatiensis. Francof. ad Moen. MDCCXXXIV. T. I. p. 310 sqq.
3) *Schannat* T. I. p. 342 sqq.
4) *Schannat* T. I. p. 417—422. *Ullmann* Memoria Dalburgii p. 7.
5) *Schannat* T. I. p. 401—406.
6) . . . toti civitati sacris interdixit.

38 Prälaten ins Gefängniß. Der päpstliche Bann und die kaiserliche Acht drohten der Stadt; da trat Pfalzgraf Ruprecht der Jüngere ins Mittel und stellte einen Frieden zwischen ihr und dem Bischof auf 6 Jahre her. Eine vollkommene Einigkeit kam aber auch jetzt nicht zu Stande, und Echard zog sich, des Streites müde, von Worms nach Neuhausen zurück, wo er den 14ten Mai 1405 starb. Ihm folgte ein Mann, der nicht nur unter den Bischöfen von Worms, sondern auch unter den gelehrten und freisinnigen Männern seiner Zeit höchst merkwürdig ist, Matthäus von Cracau oder Cracow (reg. 1405—1410)[1]. Entsprossen aus einer edlen Familie, ausgezeichnet als Theologe, wohlgeübt auch in practischen Dingen, nahm Matthäus, begünstigt von dem König Ruprecht, dessen Kanzler er war[2], und unterstützt von Papst Innocenz VII., eine festere Stellung ein; die wormser Bürger mußten sich fügen und es kam durch König Ruprecht und Johann von Nassau, Erzbischof von Mainz, ein Vergleich zu Stande, der im Wesentlichen zu Gunsten des Bischofs ausfiel. Im Jahre 1409 besuchte Matthäus noch das Concil zu Pisa, wo er auf König Ruprechts Wunsch, aber ohne Erfolg, der Absetzung Gregors XII. entgegen zu wirken suchte; im folgenden Jahre starb er; das Epitaphium im Chor des Domes nennt ihn einen „ausgezeichneten Doctor der Theologie", und als solchen werden wir ihn in der Folge noch kennen lernen. Zu seiner oder seines Vorgängers Zeit scheint es auch gewesen zu seyn, daß der gelehrte und als freimüthiger Theologe berühmte Mag. Heinrich von Langenstein, gewöhnlich Heinrich von Hessen genannt († um 1428), Canonicus in Worms war[3]; auch wird uns aus dieser Zeit als ein der Schrift und Philosophie kundiger und als ascetischer Schriftsteller bekannter Mann der Abt des zur wormser Diöcese gehörigen Cistercienser-Klosters Otterberg, Philipp[4], gerühmt.

Unter den auf Matthäus von Cracow folgenden Bischöfen trat wieder vermöge des Zustandes, so des Reichs wie der Kirche, große Verwirrung ein. Johann II. von Fleckenstein (1410—26)[5], erlebte wenig ruhige Tage und zog sich am Ende seines kampfreichen Lebens nach Ladenburg zurück. Eberhard III. von

1) *Schannat* T. I. p. 407—408.

2) Matthäus von Cracow und Conrad von Soltow, Bischof von Verden, waren einflußreiche Räthe Ruprechts. Joh. Georg. *Eccardi* Corp. histor. med. aev. T. I. p. 2125.

3) *Trith.* de script. eccl. c. 684. p. 159 sqq. Hunc, quemadmodum ex quadam ejus Epistola reperi, Canonicum Wormaciensis ecclesiae fuisse crediderim.

4) *Trithem.* c. 697. p. 162.

5) *Schannat* T. I. p. 409—411.

Sternberg wich nach achtmonatlicher Regierung freiwillig der Schwierigkeit der Verhältnisse (1427)[1]. Friedrich II. von Dumneck (1427—45)[2] verzichtete lieber auf manche schwer zu behauptende Rechte und beschäftigte sich desto eifriger im Sinne des basler Concils mit der Reformation des Klerus und der Klöster. Ludwig von Ast[3] legte 1445 bei getheilter Wahl die Würde nach 40tägiger Regierung nieder. Auf ihn aber folgte ein Mann, der wieder mit aller Energie auftrat und dessen bischöfliche Regierung darum für uns merkwürdig ist, weil der Aufenthalt Wesels in Worms ganz in die Zeit derselben fällt. Es war Reinhard I. von Sickingen (reg. 1445—62)[4]. Auf Ehrenfels von dem Erzbischof Dietrich von Mainz feierlichst geweiht, zog Reinhard mit großem Pomp in die Stadt Worms ein; voll Willensstärke und von nicht geringen Gaben, stolz auf sein altritterliches Geschlecht und wenig bereit zum Nachgeben, schlug er einen ganz andern Weg ein, als seine unmittelbaren Vorgänger, und suchte die alten Rechte seines Stuhles mit aller Kraft zu behaupten. Wie er es that, veranschaulicht uns folgender Zug: es war alte Sitte, daß sich die Bürgermeister von Worms, wenn sie einen Verbrecher wollten hängen lassen, den Strick vom Bischof ausbitten mußten; um diese Bestimmung, welche die Anerkennung der bischöflichen Jurisdiction in sich schloß und erniedrigend schien, zu umgehen, ließen sie kleine Ketten an den Galgen machen; da ließ der erzürnte Bischof Bürgermeister und Rath vor sich kommen, bedeutete sie streng, sich aller Neuerungen zu enthalten und sagte, „weder er, noch das Bisthum seyen so verarmt, um nicht Stricke auch für verbrecherische Bürgermeister von Worms zu haben." Dabei war jedoch Reinhard von Sickingen auch ein für das gemeine Beste eifriger Mann. Auf dem Reichstage zu Nürnberg (1456) wirkte er mit Kraft für einen Krieg gegen die Türken. In dem Streite zwischen Dietrich von Isenburg und Adolf von Nassau, so wie zwischen Friedrich dem Siegreichen und seinen Nachbarn hielt er sich neutral und war nur bedacht, allen Schaden von seinen Unterthanen abzuwenden. Als 1464 Hesso, Graf von Leiningen, der letzte seiner Linie mit Tode abging und Reinhard dessen Gebiet, theilweise ein Lehn der wormser Kirche, mit den Waffen zu behaupten sich nicht getraute, rief er Friedrich den Siegreichen, seinen mächtigen Nachbar, mit dem er im besten Ver-

1) *Schannat* T. I. p. 412.
2) Ebendas. S. 142—414.
3) *Schannat* T. I. p. 414.
4) *Schannat* T. I. p. 415—417.

nehmen stand und dessen Rath er war [1]), zu Hülfe, indem er ihm die Hälfte der Besitzungen zusagte, die jedoch ungetheilt ein Lehn des Bisthums bleiben sollten. Mit besonderm Nachdruck nahm sich Reinhard von Sickingen auch der Verbesserung der Sitten des Klerus und der Mönche an; er reformirte unter andern die Klöster Lobenfeld, Neuburg und Liebenau; er übergab das der Reformation widerstrebende Kloster der Kanoniker des heiligen Augustin zu Frankenthal Mitgliedern der durch ernste Frömmigkeit ausgezeichneten Congregation von Windesem [2]), und ließ selbst die Nonnen des reichen Conventes zu Worms von der Regel des heiligen Franciscus seinen reformatorischen Eifer empfinden [3]). Aber bei aller Liebe zu Verbesserungen in diesem Sinne, galt ihm das Reformatorische doch nur, wenn es sich genau innerhalb der Gränzen der Kirche hielt; so wie es diese überschritt, trat er ebenso streng dagegen auf, und daher geschah es, daß er als entschiedener Gegner Wesels handelte [4]) und diesen in die Hände der Inquisition lieferte.

Unter diesen Verhältnissen lebte und wirkte Johann von Wesel zu Worms. So wie die Kirche im Ganzen und Großen in einem Zustande der Entwickelung und Bewegung, der Gährung und des Kampfes war, so war es insbesondere auch die Stadt, in die Wesel versetzt war. Es war ein Boden mächtig und oft gewaltsam aufstrebender Bürgerfreiheit, ein Boden voll gährender Elemente, voll Oppositionsgeistes gegen die Geistlichkeit, voll Neuerungslust, auf dem er sich bewegte. Er selbst stand mit Entschiedenheit auf der Seite der immer kräftiger sich entfaltenden neuen Richtung, er war als gelehrter Theologe und als Prediger unter den näheren und ferneren Umgebungen seiner Ueberlegenheit sich bewußt und trug keine Scheu, seine Gesinnungen aufs freieste auszusprechen; ja er konnte, obwohl nicht unbescheiden, in der Verkündigung dessen, was ihm innerste Wahrheit und höchstes Lebensbedürfniß war, und in der Bekämpfung dessen, was ihm Lüge,

1) Kremer Geschichte Kurfürst Friedrichs I. Mannh. 1766. Th. 1. S. 393 und 625 ff.

2) Siehe die merkwürdige, einen schönen und frommen Sinn aussprechende Urkunde bei *Schannat* T. II. p. 244. Prob. 267.

3) Ebendas. p. 245. Prob. 268.

4) *Schannat* T. I. p. 416: Demum in mores ac doctrinam *Joannis de Wesalia*, concionatoris famigeratissimi, altius investigans, quod is tum scripto tum viva voce quaedam sparsisset in vulgus, quae ex Hussitorum sentina videbantur deprompta, ipsum Moguntiae in manus Inquisitorum tradidit.

Schein und Trug dünkte, eher rücksichtslos und anstößig werden, als daß er klug, überlegsam und ängstlich an sich gehalten hätte. Sehen wir, wie er seine Aufgabe faßte und wie er dieselbe zu lösen suchte.

Wesel übersah die Schwierigkeiten nicht, die in seiner Zeit und Umgebung einem ächten Verkündiger des Evangeliums entgegenstanden. Er erkannte klar und schmerzlich den verdorbenen Zustand der Kirche und sprach dieß unumwunden aus. „Die Kirche", sagt er in einer während seines Aufenthaltes zu Worms abgefaßten Schrift [1]), „ist dergestalt von der wahren Frömmigkeit abgefallen zu einem gewissen jüdischen Aberglauben, daß man, wohin man die Augen wenden mag, nichts wahrnimmt, als eine leere Prahlerei mit Werken bei erloschenem Glauben und pharisäischem Stolz der Rabbinen; daß man nichts sieht, als kalte Cärimonien und nichtigen Aberglauben, um nicht zu sagen, Götzendienst; daß man nichts bemerkt, als daß Alle auf ihre Geldernte wohl bedacht sind, ihre eigenen Interessen allein betreiben und dagegen die Pflichten der christlichen Frömmigkeit gänzlich vernachlässigen." Er wußte auch, von wie wenigen Männern des Standes die große Aufgabe, dem herrschenden Verderben kräftig entgegen zu wirken, gelöst werde. „Schwer ist allerdings", spricht er [2]), „die Stellung der Oberen und Lenker des Volkes, die nicht bloß für ihre eigenen Vergehungen, sondern auch für die des Volkes einstehen sollen; und wenn die Menschen dieß bedächten, so würden sie nicht nach dem Herrscher- und Hirtenamte jagen oder es mit Geld zu erwerben suchen, sondern auf den Ruf des Herrn warten. Denn, welche zu dieser Würde gelangen, ohne berufen zu seyn, das sind, nach dem Worte des Erlösers, Diebe und Räuber, die anders als durch die Pforte Christi eingegangen sind. Sie sollen das Salz der Erde seyn: wenn aber das Salz dumm wird, womit soll man salzen? Es ist zu nichts nütze, als daß man es hinauswerfe und zertrete, d. h. wenn die Lehre der Priester und Prälaten nicht die wahrhaft christliche ist, so ist sie wegzuwerfen und mit Füßen zu treten; so wenig haben wir auf Hirten zu hören, die uns mit salzlosem Salze besprengen und einmachen wollen. Das ist ein seltener Vogel, einem schwarzen Schwane vergleichbar, der das Apostelamt würdig verwaltet, weil das Wort des Herrn, durch menschliche Erfindungen gebunden, nicht frei verkündet werden kann, indem die tyrannische Unterdrückung von vielen Seiten sich

1) De auctoritate, officio et potestate Pastorum ecclesiasticorum. *Walch* Monim. med. aev. Vol. II. fasc. 2. p. 142. 143.

2) Ebendaselbst S. 136 und 137.

dagegen erhebt, die Satzungen so vieler Bischöfe ihm widerstreben, zu geschweigen der Legenden der Heiligen, der Betrügerei mit dem Ablaß, der Thätigkeit der Brüderschaften, die man in den Himmel zu erheben sich auf alle Weise bestreben muß, wenn man angenehm seyn und wegen des bedungenen Soldes nicht in Verlegenheit kommen will [1]). Rede, was uns behagt, spricht das thörichte Volk, oder wir rufen den Zorn des Herrn gegen dich auf. So kommt es, da die guten Hirten entweder im Winkel verborgen sind oder auch wohl proscribirt und schmählich verbannt werden, daß die meisten ihr Amt in keiner andern Absicht antreten, als um sich, nicht die Schaafe, zu weiden, um das Ihrige zu besorgen, nicht die Schaafe zu nähren, und bisweilen nicht einmal mit der Wolle und Milch der Schaafe zufrieden sind, sondern ihnen auch noch das Fell abzuziehen und sie ganz zu verderben trachten. O des äußersten Elendes der christlichen Heerde! Die Kleinen verlangen Brod und niemand reicht es ihnen; sie suchen Wasser und es ist keines da, so daß ihre Zunge vor Durst vertrocknet."

Von diesem Zustande ließ sich jedoch Wesel den Blick des Geistes nicht verdüstern: je weniger ihm die Wirklichkeit genügte, desto reiner und höher erhob sich vor seiner Seele das Bild eines wahrhaft apostolischen Mannes und Predigers, und je mehr ihn die Gegenwart zurückstieß, desto hoffnungsreicher und sehnsuchtsvoller schaute sein Blick in die Zukunft. „Die Bestimmung des Hirten- und Herrscheramtes", sagt er [2]) wahrscheinlich nicht ohne Rücksicht auf seine unmittelbaren Umgebungen und namentlich auf den Bischof Reinhard von Sickingen, „ist es nicht, hervorzuragen durch Glanz und Reichthum des Lebens, mit königlicher Pracht einherzugehen, an bewaffneten Satelliten auch große Satrapen zu übertreffen, in Müssiggang und Luxus einen Sybariten zu spielen oder die Macht wiederherzustellen [3]), sondern dieß Alles von ganzem Herzen zu verachten und zu vernachlässigen, dagegen aber Allen, die unserer Fürsorge anvertraut sind, so viel als möglich zu nützen durch Ermahnung, Rath, Predigt, Trost und Hülfeleistung. Dem Christen muß nicht daran liegen, Macht, sondern Liebe an den Seinigen zu üben, indem er Alle mit Einem Maaße mißt, nämlich nach der Gemeinschaft des Glaubens und dem Bekenntniß der christlichen Liebe. Denn in

1) Es scheint, daß sich dieß speciell auf Wesels Verhältnisse in Worms bezieht. S. den unten anzuführenden Brief Wesels an den Bischof Reinhard von Sickingen.

2) Ebendas. S. 138—140.

3) Die letzten Worte passen ganz besonders auf den Bischof Sickingen, dessen Thätigkeit, nach einer Seite hin, vorzugsweise darauf gerichtet war, die bischöfliche Gewalt wiederherzustellen.

dieser Religion ist kein Unterschied, da die Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben an Jesum Christum in Allen und für Alle da ist, welche glauben. Sie haben dich zum Fürsten gemacht, spricht die Schrift, so überhebe dich nicht, sondern sey, wie einer von ihnen [1]). Ja der Erlöser gebietet: wer da will unter Euch der Erste seyn, der sey der Letzte von Allen. Der Lenker des Ganzen soll vermöge seiner Demuth ein Genosse der Guten, vermöge seines Eifers für Gerechtigkeit aber kräftig aufgerichtet seyn gegen die Fehler der Bösen, jedoch so, daß er sich den Guten gegenüber nie höher stellt." Die erste, Alles bedingende, Anforderung, die Wesel von subjectiver Seite an den Verkünder des Evangeliums, den Prediger, den Bischof stellt, ist, daß er sich seinem Amte, seiner Gemeinde ganz hingebe: „nicht den Menschen vorgesetzt zu seyn, sondern ihnen zu nützen" [2]), soll er sich freuen [3]); „wie Christus sich mir ganz gibt", sagt er voll tiefer Empfindung, „so bin auch ich mich ganz dem Wohle der Brüder schuldig, und wie er unser Erlöser geworden, so sollen auch wir erlösend auf den Nächsten wirken" [4]); und diese hülfreiche Theilnahme soll sich seiner Ueberzeugung gemäß ebenso auf das innerliche, wie auf das äußere Wohl der Brüder, namentlich nach Jesu und der Apostel Vorbild, auf die Pflege und Besorgung der Armen beziehen [5]). Aber noch wichtiger ist Wesel'n die Grundanforderung von objectiver Seite, die er Allem voranstellt, daß der Prediger das reine Evangelium, wie es im Worte Gottes enthalten ist, unverkürzt und ungetrübt verkündige. „Der Erlöser", sagt er [6]), „verheißt die Ehre des apostolischen Namens denen, die in seinem Worte bleiben. Wen Gott gesandt hat, der muß auch die Worte Gottes verkündigen. Wessen Rede dagegen mit dem Worte des Vaters nicht übereinstimmt, der ist außer der Zucht desselben. . . . Es ist klar [7]), daß nur derjenige ein wahrer Apostel und Hirte ist, der das Wort des Herrn lehrt; wer eine abweichende Lehre vorträgt, dem ist nicht zu glauben." Der Kern des Evangeliums aber war unserm Wesel nicht das Sittengesetz und eine das daraus entspringende Werkgerechtigkeit, sondern Christus, die Gerechtigkeit Christi und das daraus hervorquellende Leben einer solchen Liebe, die das Gesetz aus freiem innerem Triebe erfüllt. „Wer da lehret,

---

1) Auch in diesem Satze scheint eine Mahnung für den damaligen wormser Bischof ausgesprochen zu seyn.

2) . . . non *praeesse* hominibus, sed *prodesse*.

3) Ebendas. S. 139. 4) Ebendas. S. 148.

5) Ebendas. S. 141. 6) Ebendas. S. 122.

7) Ebendas. S. 123.

daß Christus uns zur Gerechtigkeit gemacht sey", sagt er [1]), „das ist ein Lehrer, den der Herr gegeben hat." Und noch characteristischer in folgender Stelle [2]): „Weil den Gerechten das Gesetz nicht gegeben ist, sondern den Ungerechten und Ungläubigen, so hat Jeder über das Gesetz hinaus seinen Lenker in dem heiligen Geiste. Denn eine andere Erfüllung des Gesetzes gibt es nicht, als daß die Liebe Gottes ausgegossen ist in das Herz des Menschen. Wer diese festhält, der ist mit Gott ein Geist geworden, der kann mit dem Apostel sagen: ich lebe, aber nicht ich, sondern Christus lebet in mir. . . . Wer das Gesetz, auch das sittliche, nur übet vermöge der Nöthigung des Gesetzes, der beobachtet es auf fleischliche Weise und thut ihm nicht wahrhaft Genüge; aber wer aus dem Geiste des Glaubens und mit Willigkeit des Gemüthes des Gesetzes Werk vollbringt, auch das äußerliche, für den allein ist das Gesetz wahrhaft geistlich. Diese ächte Erfüllung des Gesetzes verleiht nur der Geist, der den Unfrommen belebt, und von dem jeder Fromme gewiß und wahrhaftig getrieben wird."

So stand Wesel nicht nur auf dem Worte Gottes, sondern er war, was mehr ist, im Gegensatze gegen seine Zeit, in welcher das gesetzliche Princip des Mittelalters immer noch vorherrschte, zum Mittelpuncte des Christenthums hindurch gedrungen, zum eigentlich Evangelischen im Evangelium, zur Gerechtigkeit, zum Geiste und Leben Christi, zu dem Erlöser, welcher, in lebendigem Glauben aufgenommen, eine Quelle des Friedens, der Liebe und der wahren Sittlichkeit wird. Er erkannte nur die aus dem Glauben entsprungene Liebe als des Gesetzes wahre Erfüllung. Diese mit voller Seele ergriffene Erkenntniß gab ihm Zuversicht und Freudigkeit, zunächst in bedrängender Gegenwart unerschrocken zu wirken, dann aber auch hoffnungsfreudig in die Zukunft zu blicken. Er wußte, daß das Wort Gottes nicht eben hochgeachtet sey, ja daß man es kaum ohne Lebensgefahr frei predigen könne [3]); aber dagegen suchte er sich zu stählen. Er sagt [4]): „Bei unsern Rabbinen heißt es, wie bei den Juden zur Zeit Christi: du bist in Sünden geboren und willst uns lehren? Guter Gott! Wie verhaßt und unerträglich ist ein Verkündiger Christi unter diesen aufgeblasenen Moabiten!

Götter! o wendet uns doch von unsern Ländern die Plagen!

---

1) Ebendas. S. 124. 2) Ebendas. S. 150—152.

3) Ebendas. S. 149: quod verbum domini humilibus ludibrio sit et probro, ut non liceat libere, *nisi capitis paratus sis adire pericula*, praedicare.

4) Ebendas. S. 149 und 150.

Doch, wenn dir die evangelische und christliche Frömmigkeit zu lehren vorgeschrieben ist, dann lasse du dich nicht schrecken und erschüttern durch päpstliche Blitze, Verwünschungen und Verdammungen, die aus den Bullen — sie sind Papier und Blei — nur einen kalten Strahl senden. Denn der Excommunicirende selbst war vorher schon von dem göttlichen Richter excommunicirt, ein solcher aber, der selbst verflucht ist, kann nicht excommuniciren. Darum ist weit mehr zu fürchten der Fluch: wehe euch, die ihr das Böse gut und das Gute böse nennt, als dieser Fluch, den sich die menschliche Tyrannei angemaßt hat." Voll dieses Muthes scheute sich Wesel auch nicht, durch unumwundene Verkündigung seiner evangelischen Ueberzeugung nöthigenfalls Anstoß zu geben. Er hatte zwar von dem großen Heidenapostel gelernt, sich auch menschlichen Anordnungen zu unterwerfen, wenn sie ihm zur Erbauung des Glaubens und zur Förderung der Liebe dienlich schienen; er hielt es für christliche Pflicht, so weit es ohne Beeinträchtigung der Wahrheit geschehen könne, dafür zu sorgen, daß die Brüder nicht verletzt werden, aber, wo es die Wahrheit galt, kannte er keine Rücksicht: „Wenn man in den Fall gesetzt ist", sagt er [1]), „daß man zwischen der Möglichkeit, dem Nächsten Anstoß zu geben oder die Wahrheit zu verletzen, zu wählen hat, so ist es besser, daß der Nächste Gefahr laufe, da hier Ersatz denkbar ist, als daß die Wahrheit Noth leide, was gottlos ist." Diese Zuversicht auf das göttliche Wort gab ihm endlich auch einen sicheren Blick in die Zukunft: niedergebeugt zwar, wie der gleichzeitige und ähnlich gesinnte Jacob von Jüterbock, von den schmerzlichen Erfahrungen der Gegenwart, erhebt er sich doch kräftiger als dieser und greift, ohne so viel hin und her zu vermuthen, mit festerer Hand in die Zukunft, indem er den helfenden Helden schon herannahen sieht. „Ich sehe es kommen", sagt er in einer kurzen aber höchst merkwürdigen Stelle [2]), „daß unsere Seele in Hunger dahin schwinden wird, wenn nicht aus der Höhe ein Stern der Erbarmung uns aufgeht, der diese Finsterniß, dieses Dunkel von unsern durch die Lügen der Lenker verzauberten Augen vertreibt und das Licht wiederherstellt, der dieses Joch der babylonischen Gefangenschaft nach so vielen Jahren endlich zerbricht, der diese Vollbringer der Ungerechtigkeit, diese Bäuche, Hunde und bösen Thiere, diese bauchdienerischen Fresser der Wittwen entweder zum beseligenden Wahrheitslichte leitet oder

1) Ebendas. S. 144.
2) Ebendas. S. 129.

in die Hölle stürzt, damit wir nicht Alle lebendig in die Hölle fahren. Befreie uns, Gott Israels, von allen Bedrängnissen“ [1])!

Dieß sind die Grundsätze, die sich Wesel für seine geistliche Thätigkeit vorgezeichnet hatte, der Geist, in welchem er wirkte. Den Inhalt seiner Predigten, wenn auch nur den Grundzügen nach, lernen wir aus einer mit der Aufschrift „Paradoxen des Doctor Johann von Wesel“ [2]) bezeichneten und hauptsächlich aus Predigten entlehnten Sammlung seiner eigenthümlichen Behauptungen kennen; auch ist einzelnes Hierhergehörige aus dem Inquisitionsprocesse Wesels zu entnehmen. Hierdurch erhalten wir zugleich einen Ueberblick über die theologischen Ueberzeugungen Wesels, so weit diese nicht schon in der oben gegebenen Auseinandersetzung über die Ablaßlehre niedergelegt sind.

Wie bei allen reformatorischen Männern, so können wir auch in Wesels Denkart zwei Grundelemente unterscheiden: erstlich das allgemein biblische, und zweitens das speciell paulinische, letzteres mit augustinischer Färbung. Zunächst führt Wesel Alles auf die Schrift zurück, dann aber geht er auch noch besonders von dem Begriffe der göttlichen Gnade als dem überall entscheidenden aus. Was ihm mit dem einen oder andern Kriterium in der Lehre oder im kirchlichen Leben zu streiten scheint, das verwirft er. Daher hat, was von Christo nicht angeordnet ist, für ihn keine Geltung, und was irgend den Charakter der Werkheiligkeit trägt, das scheint ihm verderblich. Zwar sind uns seine Aeußerungen nur kurz und fragmentarisch, vielleicht theilweise auch entstellt, berichtet und der Zusammenhang mit dem Ganzen seiner Denkart ist nicht überall bemerkbar, aber aus den bezeichneten Grundprincipien werden sie sich doch ziemlich vollständig ableiten lassen.

Die Schrift ist unserm Wesel zunächst die einzig sichere

---

1) Weiter unten S. 153 sagt Wesel in ähnlichem Sinne: „Du hast — er redet Gott an — Menschen über uns gesetzt, die uns unerträgliche Lasten aufladen, ohne sie selbst mit einem Finger zu bewegen. Höre endlich unsern Ruf, befreie uns von der Last, die uns drückt, und brich das Joch unserer Gefangenschaft! Höre die Seufzer der Gebundenen und löse die Fesseln der Vernichteten!“

2) *Paradoxa D. Joannis de Wesalia*, quae feruntur a quibusdam Thomistis ex illius concionatoris ore fuisse excepta — zuerst abgedruckt inter varia scripta ad calcem Commentariorum de rebus gestis in Concilio Basil. ab Aenea Sylvio conscriptorum adjecta, sine anno et loco — dann in *Ortuini Gratii* Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum, edit. I. fol. 163. edit. II. T. I. p. 325. — endlich in *D'Argentré* Collectio judiciorum de novis erroribus. Paris. 1728. T. I. P. II. p. 291. 292. Der letztere Abdruck wird hier gebraucht.

Gewähr für die Einheit des Glaubens. „Selten", sagt er, „finde ich, daß auch nur zwei Gelehrte im Glauben einig sind: keiner stimmt mit mir überein, wenn wir das Evangelium wegnehmen; nur in ihm sind wir Alle einig [1])." Eben darum aber wollte er auch, daß man sich ganz und allein an die Schrift halte [2]). „Christus hat seinen Jüngern nur geboten, das Evangelium zu predigen, also durften sie weder, noch konnten sie neue Gesetze machen, sondern nur die Gläubigen dazu anleiten, das Evangelium zu beobachten [3])." Noch weniger haben ein solches Recht die späteren Geistlichen, die Prälaten: die Uebertretung der nur von ihnen aufgestellten kirchlichen Gebote schließt daher keine Versündigung in sich [4]). Wenn aber die Schrift allein als Gesetz des christlichen Lebens herrschen soll, so kommt es wieder vor Allem auf deren Auslegung an. Hier glaubt nun Wesel weder der Glosse [5]), noch den Schriften der Lehrer, wie heilig sie auch geachtet seyn mögen, denn er fürchtet, „daß die Doctoren die Schrift übel, täuschend und falsch deuten [6])." Er will die Bibel vielmehr nur aus sich selbst erklärt wissen. Keine Autorität irgend eines Christen, auch des gelehrtesten und weisesten, kann hier gelten: „Denn wer unter den Menschen möchte über den Sinn entscheiden, den Christus in seine Wort gelegt, als er allein? .. Aber umsichtige Ausleger werden die Stellen mit einander vergleichen, und eine durch die andere erklären [7])." In der Schrift findet dann Wesel als Grundlehre die Verkündigung der göttlichen Gnade. Nur durch die Gnade Gottes werden die selig, die überhaupt zur Seligkeit gelangen [8]). Diese aber sind von Ewigkeit dazu bestimmt. „Gott hat von Ewigkeit alle seine Erwählten in ein Buch gezeichnet: wer in dieses nicht eingezeichnet ist, der wird es nie; wer es ist, der wird nie ausgetilgt [9])." Hierzu, zum ewigen Heile, können der Papst, die Bischöfe, die Priester nichts Wesentliches thun; es genügt die Eintracht, der Friede mit den Menschen und ein geruhiges Leben. „Wen Gott durch seine Gnade retten will, der wird gerettet, und wenn alle

1) Paradoxa p. 291, b.
2) In dem Examen magistrale S. 296 heißt es von Wesel: Item credit, quod nihil sit credendum, quod non habeatur in Canone Bibliae.
3) Parad. 291, a.
4) Ebendas. 291, b.
5) Glossae non credit. Parad. 291, b.
6) Parad. 291, b.
7) Parad. 291, b., oben.
8) Sola Dei gratia salvantur Electi. Parad. 291, b.
9) Ebendas. 291, b.

Priester ihn verdammen und bannen wollten; wen aber Gott verdammen will, der wird es, und wenn der Papst sammt allen Priestern ihn selig spräche. . . . Wenn auch nie ein Papst gewesen wäre, dennoch wären Alle beseligt, die es wirklich sind [1]." Ob Wesel die Prädestinationslehre wirklich so hart ausgesprochen, kann dahingestellt bleiben, aber unzweifelhaft ist, daß ihm Alles daran lag, die göttliche Gnade rein zu verherrlichen und alles Menschenwerk als Grund der Seligkeit auszuschließen.

Von diesem Standpunct aus, dem entschiedenen Festhalten an der Schrift und an der Gnadenlehre, entwickelte sich nun ganz nothwendig bei Wesel eine kräftige Opposition ebensowohl gegen alles unschriftmäßige Spätere in der Kirche, als gegen jede Institution, die ihm die Anerkennung der Gnade zu beschränken und irgendwie Werkheiligkeit einzuführen schien, also gegen eine Masse von damaligen Kirchlichkeiten. Schon der Begriff der „katholischen Kirche" selbst als einer zugleich wesentlich „heiligen" war ihm zweifelhaft. Im Symbolum wollte er zu den Worten: ich glaube an die „heilige" Kirche, nicht auch die Bestimmung „katholische" hinzufügen, was auch Hieronymus nicht gethan habe, sondern wohl erst von einem Späteren herrühre, „denn", sagte er [2], „die katholische Kirche d. h. die Gesammtheit aller Getauften ist nicht heilig, sondern besteht einem größeren Theile nach aus Verworfenen [3]." Vollends aber die kirchlichen Lehren, Institutionen und Gebräuche: davon dünkte ihm ein guter Theil ebenso schrift- als gnadenwidrig. Auf die Lehren wendete er wohl weniger sein Augenmerk. Doch hegte er Bedenken in Betreff des Dogma's von der Transsubstantiation und vom Ausgange des heiligen Geistes. Rücksichtlich des ersten Punctes äußert er — die lutherische Lehre im Keime anticipirend — seine Meinung dahin, „daß der Leib Christi unter der Gestalt des Brodes vorhanden seyn könne, auch wenn die Substanz des Brodes bliebe [4]." Rücksichtlich des andern Dogma's ist er geneigt, sich der Bestimmung der morgenländischen Kirche anzuschließen, daß der heilige Geist nur vom Vater ausgehe, wenigstens behauptete er, es sey aus der Schrift nicht darzuthun, daß der Geist auch aus dem Sohne seinen Ursprung habe [5]. Beide Ansichten flossen, scheint

1) Si nullus unquam Papa fuisset, adhuc salvati fuissent hi, qui salvati sunt. Parad. 291, b.

2) Parad. 292, a.

3) . . . major pars reprobata.

4) Examen magistr. p. 294: Item credit, quod corpus Christi possit esse sub specie panis, *manente substantia panis.*

5) Parad. 292, a: Scriptura sacra non dicit, Spiritum sanctum procedere a Filio. Vergl. Exam. magistr. p. 296. 298.

es, aus Weſels ſtrengerem Schriftprincip. Weit mehr Anſtoß aber nahm er an vielen, die reine Gnadenlehre beeinträchtigenden und die Werkheiligkeit begünſtigenden, kirchlichen Inſtitutionen. Was er gegen den Ablaß einzuwenden hatte, haben wir geſehen. Außerdem fand er, daß die Chriſtenheit noch mit vielen andern menſchlichen Satzungen und Gebräuchen drückend beſchwert ſey [1]). „Chriſtus", ſagte er, „hat keine Faſten eingeſetzt; er hat nicht verboten, daß man an gewiſſen Tagen gewiſſe Speiſen, z. B. Fleiſch, nicht eſſen ſolle. Ebenſo wenig hat er geboten, beſtimmte Feſte zu feiern. Auch Gebete hat er nicht vorgeſchrieben außer dem Vaterunſer; noch weniger den Prieſtern befohlen, die ſieben kanoniſchen Horen zu ſingen oder zu leſen [2]). Nun aber hat man die Meſſe zu etwas recht Beſchwerlichem in der Chriſtenheit gemacht. Der heilige Petrus war viel raſcher damit fertig, indem er die Communion bloß mit dem Gebete des Herrn weihte. Jetzt dagegen muß der Prieſter eine Stunde und drüber in der Meſſe ſtehen und Kälte aushalten, was ihm Jahre lang ſchadet; ſo verdirbt der Menſch ſich ſelber [3])." Aus demſelben Geiſte, vermöge deſſen er den Ablaß bekämpfte, entſprang bei Weſel auch ein zorniger Eifer gegen andere Buß- und Tugendwerke. „Wenn Einer beichtet", ſoll er ferner geſagt haben [4]), „ſo wird ihm harte Buße auferlegt: daß er nach Rom wallfahre oder noch weiter, daß er ſtrenge faſte, daß er viele Gebete herſage. Das hat Chriſtus nicht gethan; er hat nur geſprochen: gehe hin und ſündige hinfort nicht mehr. Die aber nach Rom wallfahren, das ſind Thoren, denn ſie könnten hier zu Lande finden und erhalten, was ſie in der Fremde ſuchen." Selbſt daß die Kirche urſprünglich Faſten eingeſetzt, bezweifelte Weſel; ebenſo, daß ſie verboten, ſich in der Septuageſimal-Zeit trauen zu laſſen [5]). Alles dieß war ihm etwas ſpäter und unrechtmäßig Eingedrungenes.

Wie die Dinge, die wir bisher angeführt, mit der Grundrichtung Weſels zuſammen hängen, iſt klar. Als etwas mehr Iſolirtes, aber doch auch nicht ganz Zuſammenhangloſes, treten uns noch zwei andere Paradoxien von ihm entgegen. Erſtlich: „In der Bitte: zu uns komme dein Reich — habe er geſagt [6]) — bitten wir nicht um das Himmelreich, weil dieſes nicht zu uns

1) Sic gravata est Christianitas per humanas leges et constitutiones. Parad. p. 292.
2) Parad. p. 291, b.
3) Ebendaſ. p. 292, a.
4) Ebendaſ. 292, a.
5) Ebendaſ. 292, a.
6) „Adveniat regnum tuum"; ibi non petimus regna Coelorum, quia illud non venit ad nos. Parad. 291, b.

kommt." Hiermit konnte Wesel zweierlei ausdrücken wollen, entweder: daß das Reich Gottes nicht als ein erst noch zukünftiges zu erbitten sey, weil es schon vorhanden; oder: daß das Reich Gottes im höchsten, vollsten Sinne des Wortes auf Erden überhaupt nicht zu uns komme, weil seine Erscheinung immer mit sündhaften Elementen gemischt sey. In beiden Fällen hätte die Aeußerung einen guten Sinn; in der ersten Weise fasset sie Luther [1]), in der andern Deutung aber kann sie vielleicht noch besser mit Wesels Grundansicht von der Kirche in Verbindung gebracht werden, in sofern er auch hiermit konnte andeuten wollen, die sichtbare Kirche sey, weil mit Sündern und Verdammten untermischt, nicht das wahre, volle Gottesreich, die Gemeinschaft der Heiligen. Das zweite Paradoxon betrifft die bis auf den heutigen Tag vielbesprochene exegetische Frage, ob Christus bei der Kreuzigung [2]) mit Nägeln angeheftet, oder nur mit Stricken angebunden gewesen sey? Wesel bekennt, daß hierüber eine Entscheidung in der evangelischen Erzählung nicht vorliege, doch will er später, im Verhöre, die Annagelung nicht weiter bezweifeln, was er früher, selbst öffentlich vor dem Volke, gethan hatte [3]). Dieses exegetische Bedenken, auch wenn es mit dem Wesentlichen der Geistesrichtung unseres Wesel nicht in unmittelbarer Verbindung stünde, wäre uns immer ein Beweis seines von dem Ueberlieferten und Gangbaren unabhängigen Forschersinnes. Indeß könnte auch hierin eine — freilich von der neueren rationalistischen durchaus verschiedene — dogmatische Tendenz liegen, nämlich eine Opposition gegen die bei den Scholastikern, besonders seit Thomas, gewöhnlich materielle Fassung von der Bedeutung und dem Werthe des in so großer Fülle und darum so wirksam vergossenen Blutes Christi, eine Fassung, welche genau mit der Lehre vom überfließenden Verdienste und dadurch auch mit dem von Wesel eifrigst bekämpften Ablasse zusammenhing.

Schon dieser Lehrinhalt mußte bei dem damaligen Zustande der Kirche Anstoß geben; noch mehr aber freilich die Art, wie Wesel denselben vor das Volk brachte. Die Form der Predigten Wesels war gewiß in mancher Beziehung aus-

1) S. unten: 3ter Theil, 2tes Hauptstück.

2) Es heißt nicht ausdrücklich an den Füßen, sondern die Frage wird ganz allgemein gefaßt.

3) Exam. magistr. p. 295: Vicesimo quinto, an praedicaverit publice populo, dubium esse, an Christus fuisset funibus cruci alligatus, aut clavis affixus? Fatetur, se dixisse, quod non habeatur in Evangelio passionis, an clavis sit affixus, an funibus. Credit tamen, quod clavis.

gezeichnet: er besaß Geist, Feuer und Leben, seine theologische Bildung erhob ihn über die meisten gleichzeitigen Prediger; die Wirkungen, die er hervorbrachte, und der Ruf, dessen er genoß, lassen uns auf eine nicht geringe Begabung auch von dieser Seite schließen; aber rein und tadelfrei hielt er sich hier nicht; sein Muth verlor sich bisweilen in Uebermuth, seine Popularität in beißende und aufreitzende Scherze, die wir, auch wenn wir dem derberen Geiste der Zeit etwas zu gute halten, doch bei einem sonst so ernsten Manne zu stark finden müssen. Wenn er die übertriebene Werthschätzung heiliger Handlung z. B. der Salbung mit geweihtem Oele bekämpfte, so konnte er wohl sagen: „Das geweihte Oel ist nicht besser, als das, welches ihr zu Hause in euren Kuchen esset [1]." Oder vom Fasten predigend, erlaubte er sich Aeußerungen wie diese: „Wenn der heilige Petrus das Fasten eingesetzt hätte, so hätte er es wohl gethan, um seine Fische besser zu verkaufen [2])." Oder: „Die heilige Kirche soll aufgesetzt haben die Fasten, und daß man in der verbundenen [heiligen] Zeit nit Bräut einführen und Hochzeit machen soll. Es ist eitel Lugen. Die Väter, die die Fasten aufgesetzt, haben sie wöllen abstellen, etliche Speiß zu meiden, so haben sie doch nit gewöllt, daß der Mensch nit esse, wann ihn hungert. Als dick [so viel] den Menschen hungert, mag er essen. Und du magst am Karfreitag einen guten Kapaunen essen [3])." Mäßiger, aber doch auch stark genug äußerte er sich von der Kanzel gegen andere Satzungen der Kirche, gegen die Autorität der Kirche überhaupt und gegen den Papst. „Was Sünde in der heiligen Schrift nit stan", sprach er, „will ich auch nit für Sünde halten; weiß ein ander weiter und baß, will ichs ihm wohl gönnen." Oder: „Ich verachte den Papst, die Kirche und Concilia und lobe Christum; das Wort Christi wohne unter uns reichlich." Auch pflegte er zu sagen: „Es ist nun mehr schwer, Christen zu seyn [4])." Diese Aeußerungen Wesels berichtet uns ein Verehrer von ihm, Flacius, und wir haben keine Ursache, an ihrer Aechtheit zu zweifeln. Anderes aber ist ihm offenbar aufgebürdet, wie, daß er in Wiesbaden oder anderwärts in der Predigt das lästerliche Wort gesprochen habe: „wer das heilige Sacrament der Messe sehe, der sehe den Teufel [5])."

1) Paradoxa p. 291.
2) An demselben Orte.
3) *Flacius* Catalog. Test. veritatis Lib. XIX. T. II. p. 885.
4) Alle diese Aeußerungen in der angeführten Stelle bei Flacius.
5) Examen magistrale S. 294 und 295.

Zweites Hauptstück.

Wesel als Schriftsteller gegen die Verderbnisse des Klerus. Matthäus von Cracow, reformatorischer Bischof zu Worms.

Die reformatorische Thätigkeit Wesels blieb nicht bei seiner Gemeinde und innerhalb der Ringmauern von Worms stehen; er hatte mit zu lebhafter Theilnahme die Kirche im Ganzen und Großen kennen und betrachten gelernt, als daß er nicht auch versucht haben sollte, auf die allgemeinen Zustände derselben einzuwirken. Hier bot sich nun immer als der wichtigste Punct der Zustand der Geistlichkeit dar; an ihr lag, wenn auch nicht mehr, wie in früheren Zeiten, Alles, so doch immer noch unendlich viel. Zu jeder Zeit zwar werden sich das Verderbniß der Geistlichkeit und des Volkes, wie das Besserwerden von beiden gegenseitig bedingen und in untrennbarer Wechselwirkung stehen; aber wie man mit Grund sagt: die Kunst verderbe oder erhebe sich durch die Künstler, so kann man auch dasselbe sagen vom Verhältnisse der Geistlichen zur Kirche; auf die Geistlichkeit kommt, wenn das kirchliche Leben sinkt oder wenn es wieder steigen soll, immer am meisten an. Darum wenn es in der Kirche besser werden sollte, mußte man auch in jener Zeit die Geistlichkeit und zwar zunächst ihr Verderben scharf ins Auge fassen. Denn, daß der Klerus, trotz mancher ehrenwerthen Ausnahmen, von dem Haupte bis zu den geringsten Gliedern von vielfachem Verderben ergriffen sey, konnte sich niemand, der einen ernsteren Sinn und ein offenes Auge hatte, verhehlen. Auch Wesel empfand dieß mit tiefem Schmerze, und im bestimmten Bewußtseyn, daß es sich hier um eine Lebensfrage der Kirche handle, widmete er diesem Gegenstande eine eigene Schrift, die uns, was die Natur der Sache mit sich bringt, vorzugsweise seine kirchlichen Ueberzeugungen darlegt. Wir zweifeln nämlich nicht, daß das Werkchen über „die Autorität, Pflicht und Gewalt der Geistlichen" dieser späteren Lebensperiode Wesels, der Zeit seines Aufenthaltes in Worms, angehöre; es ist feuriger und kühner geschrieben, als der Tractat über den Ablaß, es spricht das Bedürfniß der Reformation entschiedener und andringlicher aus und beurkundet hierdurch einen Fortschritt in der reformatorischen Richtung; es enthält fast lauter Erfahrungen und Wünsche, die sich Wesel'n gerade in der kirchlichen und pastoralen Thätigkeit aufdrängen mußten, ja es faßt nicht Weniges in sich, was auf die ungesuchteste Weise als Anspielung

auf die besonderen Verhältnisse genommen werden kann, unter denen Wesel in Worms wirkte. Ehe wir indeß zur Characterisirung dieser Schrift fortgehen, bietet sich eine interessante Parallele dar. Ein Bischof von Worms, den wir von einer Seite her als einen Vorgänger Wesels bezeichnen können, hat über einen verwandten Gegenstand „die Verderbnisse der römischen Curie" geschrieben, und da beide Schriften sich gewissermaaßen ergänzen, indem die des Bischofs mehr das Verkehrte in der Stellung der Bischöfe und in ihrem Verhältnisse zum Papst erörtert und sich in den höheren Regionen bewegt, die des Predigers dagegen mehr die Verkehrtheiten schildert und bekämpft, die durch den ganzen geistlichen Stand hindurch gingen und auch unter dem Volke die nachtheiligsten Wirkungen hervorbrachten, so ist es gewiß nicht unangemessen, dieselben hier zusammenzufassen, und zwar in der Reihefolge, die sich von selbst ergibt, die des machtbegabten, aber der Nachwelt minder bekannten, Bischofs zuerst, die des einfachen, aber durch seinen Zusammenhang mit der Umgestaltung des 16ten Jahrhunderts berühmteren Predigers in zweiter Ordnung.

Der Bischof von Worms, den wir meinen, ist Matthäus von Cracow[1]). Es ist von diesem Manne, der ungefähr ein halbes Jahrhundert, bevor Wesel in Worms auftrat, gestorben war, schon gelegentlich die Rede gewesen; aber da er nicht bloß als Kirchenfürst, sondern auch als Theologe, ja, nach Maaßgabe der Zeit, als reformatorischer Theologe bedeutend war, so müssen wir besonders von ihm handeln. Matthäus war nicht, wie Manche[2]), verleitet durch die Bezeichnung de Cracovia, angeben, ein geborener Pole, sondern er führte den Namen von Cracow als Sprößling eines edlen pommerschen Geschlechtes[3]). Ueber die Zeit seiner Geburt und seine Eltern ist uns nichts Näheres bekannt. Seine Studien machte er höchst wahrscheinlich

---

1) Ueber ihn ist zu vergleichen *Trithemius* de scriptor eccles. c. 654 p. 153 und 154. ed. Fabric. und de scriptor. German. c. 124. *Oudinus* commentar. de scriptor. eccles. T. III. p. 1110 und 1111. *Schannat* Hist. Episcop. Wormat. T. I. p. 407. Vorzüglich aber *Walchii* Monim. med. aev. II, 1. Praef. p. XII—XXXVIII und das dort Citirte.

2) Z. B. Tritheim de script. eccles. c. 654. p. 153. dann Conr. Gesner, Rob. Gerius u. a.

3) Ein Mitglied dieser Familie, Friedrich von Cracow, war auch ums Jahr 1430 Dompropst zu Trier. *Schannat* Hist. Episc. Wormat. T. I. p. 408.

in Prag und Paris [1]). Daß er, wie Tritheim angibt [2]), zur Zeit der Auswanderung der Deutschen aus Prag und der hussitischen Bewegungen in der Hauptstadt Böhmens gewesen, ist unrichtig, denn als diese Dinge vorfielen, war Matthäus schon längst von Prag entfernt. Wir wissen nur, daß er im J. 1384 auf einer erzbischöflichen Synode in Prag eine Rede über die Verbesserung der Sitten und des Klerus und des Volkes hielt [3]). Auf beiden hohen Schulen, zu Prag und Paris, trat Matthäus auch als Lehrer auf; in Paris stand er selbst eine Zeit lang der theologischen Facultät vor [4]). Welche von beiden Universitäten er zuletzt als Lehrer geschmückt, ist nicht sicher zu entscheiden; wir möchten glauben, Paris [5]). Von da wurde er als ein schon sehr ausgezeichneter Lehrer der Theologie und Prediger durch den wissenschaftliebenden Churfürst und Kaiser Ruprecht auf die unlängst gestiftete Universität Heidelberg gezogen [6]). Indeß scheint seine akademische Thätigkeit in Heidelberg nicht gerade bedeutend, oder doch nicht von langer Dauer gewesen zu seyn [7]). Ruprecht, der ihm persönlich in hohem Grade zugethan war, brachte ihn bald in andere Kreise der Thätigkeit und Ehre; er wurde Ruprechts Kanzler, Canonicus zu Speier und 1405 unter Ruprechts Einfluß Bischof zu Worms [8]); besonders aber gebrauchte ihn der Kaiser auch zu Gesandtschaften, im Jahre 1403 an Bonifacius IX., vor welchem Matthäus zwei Reden hielt, im Jahre 1406 an Gregor XII., bei welcher Gelegenheit, was jedoch

---

1) *Oudinus* Comment. de script. eccl. T. III. p. 1110.

2) De scriptor. eccles. c. 654. p. 154. Das scheint jedoch richtig, was Tritheim angibt, daß Matthäus in Prag Magister wurde.

3) *Pezius* Thesaur. anecdot. T. I. praefat. p. 6. *Walch* Monim. I, 1. praef. p. 15.

4) *Boulaeus* Hist. acad. Paris. T. IV. p. 975.

5) Die Reihefolge, in welcher die meisten älteren Schriftsteller die von Matthäus besuchten Universitäten setzen, ist: zuerst Prag, dann Paris, zuletzt Heidelberg; Oudinus stellt Paris vor Prag. Allein es lag dem Matthäus näher, sich zuerst nach Prag zu wenden, und vermöge des Zusammenhangs, in welchem die Universität Heidelberg bei ihrer Stiftung und in der ersten Periode ihrer Blüte mit Paris stand, ist es wahrscheinlicher, daß Matthäus von Paris, als daß er von Prag nach Heidelberg berufen worden.

6) *Rupertus* ordinavit et fovit Heidelbergense studium, colligens undecumque doctores et magistros potiores, Magistrum *Matthaeum* de Cracovia sacrae theologiae professorem et praedicatorem eximium fecit episcopum Vormatiensem. Theod. *Engelhusii* Chronic. in Leibnitii scriptor. rer. Brunsvic. T. II. p. 1136.

7) Doch war er lange genug in Heidelberg, um auch einmal die Rectorwürde zu bekleiden. Die Hist. Univers. Heidelb. mscrpta sagt von ihm S. 39: Joanni Noyt in Rectoratu successit *Matthaeus de Cracovia*, factus postmodum Episcopus Wormatiensis.

8) *Schannat* Hist. Episc. Wormat. T. I. p. 407—408.

wenig Wahrscheinlichkeit hat, Matthäus zum Cardinal ernannt worden seyn soll[1]), und im Jahre 1409 auf das Concil zu Pisa. Bald nach seiner Zurückkunft von dieser letzten Mission starb er (1410) in seiner bischöflichen Stadt und wurde im Dome begraben, wo noch ein Epitaphium seine Ruhestätte bezeichnet[2]). Matthäus von Cracow verband mit seiner hohen Stellung Eigenschaften, die ihm auch persönliche Bedeutung gaben. Ausgestattet mit klarem und sicherem Geiste, war er zugleich in der philosophischen und theologischen Schule wohlgebildet[3]); zum Ruhme des akademischen Lehrers gesellte sich bei ihm auch der eines trefflichen Predigers, und, obwohl ein strenger, ja, wie es scheint, ascetischer, Geistlicher — denn er war dem unlängst entstandenen Birgitten-Orden verbunden[4]) — hatte er sich doch nicht minder durch seine Reisen und Gesandtschaften, durch seinen Umgang mit Hohen und Geringen eine reiche Menschenkenntniß und Welterfahrung erworben. Namentlich konnte es ihm bei seiner Stellung als Bischof und bei den wiederholten Missionen nach Italien, und zwar unter den bedeutendsten Verhältnissen, nicht an Kenntniß des römischen Hofes und der gesammten Hierarchie fehlen. Dieß gibt seinen Aeußerungen über diese Gegenstände ein eigenthümliches Gewicht, und von diesem Gesichtspunct aus, als Worte eines hochgestellten, weltkundigen, aber zugleich ernsten und frommen Prälaten, haben wir sie auch besonders zu würdigen.

Unter der nicht geringen Zahl von Schriften nämlich, die Matthäus von Cracow hinterlassen hat, die aber meist noch ungedruckt auf Bibliotheken liegen, befindet sich vornehmlich eine, welche um ihrer Merkwürdigkeit willen wiederholt herausgegeben worden ist, und, obwohl ein gewisses Dunkel über ihrem Ur-

1) *Walch* Monim. med. aev. II, 1. praef. p. 17 sqq.

2) *Schannat* Hist. Episc. Wormat. T. I. p. 408.

3) Tritheim schildert ihn mit folgenden Worten: Vir in divinis scripturis eruditus, secularis philosophiae non ignarus, ingenio promptus, eloquio scholasticus . . . magnam ab omnibus doctrinae suae laudem commeruit.

4) Oudinus (Commentar. de scriptor. eccles. T. III. p. 1110.) bezeichnet Matthäus als Sanctae Brigittae familiaris. Der Ausdruck familiaris könnte sich zwar auch auf persönliche Bekanntschaft beziehen: die heilige Birgitte († 1373) lebte noch, als Matthäus schon herangewachsen war, und bei der Nähe von Pommern und Schweden wäre eine persönliche Berührung wohl denkbar; wird doch, wie es scheint, unser Matthäus auch einmal bezeichnet als *Matthias* de Regno Sueciae (*Oudinus* l. l. p. 1111.); allein die gewöhnlichere Bedeutung von familiaris, wenn von einer Ordensstifterin die Rede ist (*Du Cange* Glossar. med. et inf. Latinit. T. II. p. 398. s. v. Familiares) führt uns doch nur auf eine Verbindung mit deren Orden. Familiares bezeichnet ungefähr das, was man später bei den Jesuiten die Affiliirten des Ordens nannte.

sprunge ruht, doch so gut in die Zeitverhältnisse, zu der Stelle eines deutschen Bischofs und zu der Persönlichkeit unseres Matthäus, wie wir dieselbe kennen, paßt, daß wir nicht umhin können, die zahlreichen und achtungswerthen urkundlichen Angaben, die auf seinen Namen lauten, für richtig zu halten [1]).

---

1) Ueber die Schriften des Matthäus von Cracow handeln in den oben angeführten Stellen Tritheim, Schannat, Oudinus und Walch, besonders ausführlich die beiden Letzteren. Tritheim sagt (de script. eccl. c. 654.): Scripsit multa praeclara opuscula, de quibus tamen pauca ad manus nostras pervenerunt. Vidi ejus ad Henricum Episcopum Wormiensis [Wormatiensis] Ecclesiae non abjiciendum opus de praedestinatione, et quod Deus omnia bene fecerit, cujus Dialogi interlocutores sunt pater et filius, quem praenotavit: Rationale divinorum operum Lib. VII. Außerdem gibt Tritheim an: De contractibus L. I. — De celebratione missae L. I. — Ad Episcopum Wormiens. L. I. — Epistolarum ad diversos L. I. — Sermones et collationes. — Schannat (Hist. Ep. Worm. I. 408.) für den Dialogus de praedestinatione und das Rationale divin. operum als zwei verschiedene Schriften auf und fügt dem tritheimischen Cataloge noch bei: Dialogus inter conscientiam et rationem. Oudinus (Comment. de script. eccl. III. 1110.) bestimmt diese letztere Schrift noch näher als Conflictus rationis et conscientiae de sumendo vel abstinendo a corpore Christi, reducirt die Titel: de Praedestione und Rationale divin. operum [auch opificiorum] auf eine Schrift, und erwähnt noch: Sermo de peccatis alienis und Sermones latini per circuitum anni [vielleicht auch bei den Andern unter der allgemeinen Aufschrift Sermones begriffen], sowie ein durch die Bezeichnung des Verfassers, *Matthias* de Regno Sueciae, zweifelhaftes Werk: Expositio in Apocalypsin. Am bemerkenswerthesten aber ist, daß Oudinus, der auch von den Handschriften der cracowschen Werke die ausführlichsten Notizen gibt, die reformatorische Schrift des Matthäus de *Squaloribus curiae Romanae* ohne Bedenken aufführt, welche Tritheim und Schannat aus leicht begreiflichen Gründen übergehen. Ueber die Aechtheit dieses Tractates handelt sehr befriedigend Walch in der Vorrede zu den Monim. med. aev. II, 1. p. XXI—XXXII. Die Hauptpuncte zur kritischen Beurtheilung derselben sind folgende: Gegen die Abfassung des Tractates durch Matthäus von Cracow scheinen vornehmlich zwei Gründe zu sprechen: 1) daß Flacius denselben in einer Handschrift einem andern Verfasser, Dr. Lurtzen, zugeschrieben fand, Catalog. test. verit. Lib. XVIII. t. II. p. 881. 2) daß im Laufe der Schrift Mehreres erwähnt wird, was einer späteren Zeit angehört, wie die Päpste Johann XXIII. und Martin V., die Schrift von Peter d'Ailly de potestate ecclesiastica, und zwar von ihm als Cardinal, was er erst 1411 wurde, und Aehnliches. In Betreff des Ersten nun ist zu erinnern, daß Flacius in andern Handschriften auch den Namen des Matthäus von Cracow fand, und daß es viel wahrscheinlicher ist, der Name Lurtzen sey dem Werke ohne gehörigen Grund vorgesetzt, als der Name Matthäus von Cracow. Der Bischof von Worms selbst konnte Ursache genug haben, seine Schrift unter angenommenem Namen ausgehen zu lassen, und wenn dieß auch nicht der Fall war, so konnten in der Folge Andere im Interesse der Kirche oder der Curie für gut finden, dem Namen des Bischofs einen gänzlich unbekannten zu substituiren. Wie man dagegen ohne historische Basis dazu gekommen seyn sollte, das Werk nach Matthäus von Cracow zu benennen, läßt sich weniger begreifen. Auch leuchtet ein, daß Matthäus bei dem Aufenthalte in Paris die von ihm vorgetragenen Ueberzeugungen sich leicht aneignen

Diese Schrift handelt von den Unsauberkeiten der römischen Curie[1]), und ihr wesentlicher Inhalt ist folgender:

Wenn Moses ein Wunder gesehen, den Busch, welcher brannte und doch nicht verbrannte, so glaubt Matthäus[2]) ein noch größeres Wunder zu sehen: die Geistlichkeit, wie sie seit langer Zeit in einer, von mächtigem Winde genährten, Flamme brennt und doch nicht verzehrt wird. Jenes schien nur der Natur, dieses scheint auch der göttlichen Gerechtigkeit zu widersprechen. Matthäus meint, die Sache sey so auffallend, daß Alles darüber in Bewegung gerathen müsse; und doch findet er die Zeitgenossen ruhig und unbekümmert. Um sich zu überzeugen, daß er nicht träume, will er seine Wahrnehmungen auch Andern vorlegen.

Um einen schlimmen Zustand zu beurtheilen, sagt Matthäus[3]), muß man eine klare Vorstellung vom entgegengesetzten guten haben und namentlich von der Grundlage, aus der das Gute, wie aus seiner Wurzel, hervorwächst. Nun ist aber der apostolische Stuhl und die römische Curie die Wurzel der ganzen Kirche: der römische Stuhl ist berufen, Gesetze zu geben, die geistlichen Güter zu verbreiten, die Schlechten zurecht zu weisen, die Irrenden zu leiten, das Laster zu verfolgen, die Unterdrückten zu vertheidigen; er ist [seiner Bestimmung nach] ein Meister und

---

konnte. Was das Zweite, die Anachronismen, angeht, so steht diesen die sehr entscheidende Stelle cap. 18. p. 79 gegenüber, in welcher der Verfasser aufs bestimmteste sagt, daß er zur Zeit des Schisma's, also vor dem pisanischen oder doch vor dem kostnitzer Concil, schreibe. Hier haben wir nur die Wahl: entweder anzunehmen, daß jene Anachronismen durch spätere Zusätze, etwa zur Zeit des basler Concils, an welches Exemplare der Schrift gesandt wurden, entstanden seyen, oder daß die Stelle, in welcher die Abfassung der Schrift in die Zeit des Schisma's gesetzt wird, später und fälschlich hinzugefügt sey; und auch hier ist das Erstere, was zur Autorschaft des Matthäus von Cracow paßt, das Wahrscheinlichere. Denn zur Antedatirung des Tractates war keine Veranlassung vorhanden, wohl aber zur späteren Hinzufügung solcher Aeußerungen, welche auf die neuesten Zeitverhältnisse Rücksicht nahmen. Auch fehlen in einer wolfenbütteler Handschrift alle Stellen, welche auf eine spätere Abfassung der Schrift, nach Matthäus Tode, hindeuten (*Walch* l. l. p. XXVII.). Dazu kommt dann der entscheidende diplomatische Grund, daß in einer Reihe alter Handschriften (s. Oudinus und Walch) der Name des wormser Bischofs dem Werke vorgesetzt ist. Die Schrift ist übrigens schon vor Walch zum Drucke befördert durch Wolfg. Wisseburg in Verbindung mit Petri de Alliaco Canonibus de emendatione ecclesiae Basil. 1551 und durch Edw. Brown im Appendix ad Ort. Gratii Fascic. rerum expetendarum et fugiendarum Lond. 1690. p. 584—607.

1) Tractatus de squaloribus Romanae Curiae in *Walchii* Monim. med. aev. Vol. II. fasc. 1. p. 1—100.

2) De squalorib. Rom. Cur. Introductio.

3) De squalorib. c. 1.

Diener alles Guten, ein Beispiel der Sitten und Vorbild des Handelns, und auf ihn wird in diesen Dingen von allen Seiten zurückgegangen. Betrachten wir nun aber[1]) das äußere Thun des römischen Stuhles und schließen von diesem auf das Innere, so zeigt sich die äußerste Vernachlässigung dessen, was der Kirche noth thut. Zur Förderung jener rein geistlichen Interessen wird fast nie ein Consistorium gehalten, oder, geschieht es einmal, so hat es keinen Nachdruck und Erfolg. Dagegen, wenn es sich um zeitlichen Schaden oder Vortheil handelt, so treten die strengsten Urtheilssprüche und Strafen ein. Auf die Besetzung der geistlichen Stellen und die damit verbundenen Vortheile wird alle Zeit verwendet, und da ist kaum irgend Einer so lasterhaft und anstößig, der nicht, wenn es Nutzen bringt, zu einem Kirchenamte zugelassen würde, aber an die Besserung solcher Menschen, an die Ausrottung der Ketzerei u. s. f. denkt keiner von den Mächtigen.

Damit nun aber niemand glaube, es müsse so seyn, untersucht Matthäus[2]) das Recht des römischen Stuhles zur Besetzung der höheren kirchlichen Stellen und der Beneficien, die unter dem Patronate geistlicher Personen stehen. Er leugnet diese Befugniß und findet darin eine Beeinträchtigung des altbegründeten, gesetzmäßig geregelten, Wahlrechtes der Kapitel, so wie der Privilegien der Bischöfe und anderer Würdeträger der Kirche, denen die Besetzung der niedern Stellen zustehe. Wolle man sagen, es sey dieß zur Bestrafung der Kapitel und Prälaten geschehen, die ihr Wahl- und Provisionsrecht nicht gut ausgeübt, so erwiedert der Bischof von Worms, daß alsdann dieses Recht auch der römischen Kirche entzogen werden müsse, denn sie mache es nicht besser; auch sey nicht denkbar, daß alle Prälaten von ihrem Rechte einen schlechten Gebrauch gemacht, und, wenn es manche gethan, so sey die Aufgabe eines gerechten Richters nicht, dem ganzen Stande wohlerworbene Rechte zu entziehen, sondern deren Misbrauch zu hindern. Es frägt sich aber auch, fährt Matthäus fort, ob der römische Stuhl, da er anfing, Stellen zu besetzen, glaubte und ob er noch glaubt, daß er es besser thun könne, als die Bischöfe, Prälaten und Kapitel? Glaubt er es nicht, so ist es der größte Wahnsinn, die Gewalt einer schlechten Besetzung an sich zu reißen und sowohl den Stellen, als den dabei betheiligten Personen alles das Gute zu entziehen, was aus einer besseren

1) De squalor. c. 2.
2) Ebendas. vom 3ten Kapitel an.

Besetzung hervorgehen kann; glaubt er es aber, so liegt darin eine starke Anmaaßung [1]), denn menschlicher Weise kann der römische Stuhl nicht so viel wissen von den Verhältnissen der Bisthümer, Klöster, Beneficien und einzelnen Personen, worauf doch Alles ankommt, als diejenigen, die sich an Ort und Stelle über dieß Alles unterrichtet haben. Wollte man sagen: es sey mehr Wahrscheinlichkeit, daß der Papst die Stellen gut besetzen wolle, und daß er mehr Fleiß darauf wende, als die Bischöfe und Prälaten, so antworte ich: im Gegentheil, es ist weniger wahrscheinlich, daß alle Bischöfe schlecht seyen, als ein einzelner Mensch; geschähe es aber, daß der Papst einen übeln Willen hätte, was auch nicht unmöglich ist, so wäre dann das Ganze ins Verderben gestürzt. Dieß ist aber von allen Bischöfen nicht wahrscheinlich, weil unter dieser Voraussetzung die ganze Kirche zerstört wäre, was nicht glaublich ist, weil die ganze Kirche und Gemeinschaft der Gläubigen, die von den Bischöfen repräsentirt wird, nicht irren kann. Auch der größere Fleiß kann nicht auf Seiten des Papstes seyn; denn hätte er auch den guten Willen dazu, so fehlt ihm doch bei dem unvergleichbar größeren Geschäftskreis und bei dem Mangel an Kenntniß der einzelnen Verhältnisse die Möglichkeit, denselben zu bethätigen; sind dagegen die Bischöfe bei besserer Kenntniß der Verhältnisse wirklich sorglos und nachlässig in den Besetzungen, so sollte ihnen nicht bloß das Besetzungsrecht entzogen werden, sondern ihre ganze Gewalt. Daß man ihnen aber die viel wichtigere Sorge für die Seelen läßt und nur die Besetzung der Stellen nimmt, erweckt starken Verdacht, daß es sich dabei nicht um das Heil der Seelen, sondern um die Einkünfte handelt. Aus reiner Bruderliebe und Frömmigkeit aber, um die Prälaten von Sorgen und Gefahren zu befreien, wird doch wohl der römische Stuhl die Besetzung der Stellen nicht auf sich genommen haben? Denn die wohlgeordnete Liebe fängt bei sich selbst an und liebt den Nächsten nur so viel als sich selber; eine solche Liebe aber liebte den Nächsten mehr als sich und wäre daher übertrieben, unvernünftig, absurd; auch wäre das eine wunderliche Frömmigkeit, die sich selbst eine Gefahr zuwendete, welche sie dem Bruder nicht wünscht, zumal wenn es auch noch auf Unkosten der Kirche geschähe.

Gesetzt aber auch [2]), wiewohl nicht zugegeben, der Papst hätte ein allgemeines Besetzungsrecht, was wäre das Gute, das

1) magna praesumtio.
2) De squalor. c. 4.

daraus entspränge? Es scheint, daß dadurch nur mannichfache Uebel in die Kirche gebracht worden und täglich gebracht werden. Die Geistlichen werden nutzlos in große Kosten, Mühen und Gefahren gestürzt. Es wird in ihren Gemüthern ein weltlicher Eifer und hastiges Jagen nach Stellen entzündet. Der Ehrgeitz bekommt gewaltige Nahrung. Der Eine hofft auf den Tod des Andern, vielleicht sogar Mehrerer, deren Stellen ihm zugesagt sind. Es entsteht daraus eine Masse von Streitigkeiten, Verwickelungen, und neuen Bestimmungen der Curie, die immer wieder gedeutet, geändert, zurückgenommen werden, so daß, was vor einem Jahre galt, heute aufgehoben und verdammt wird und Alles bei denen, welche die Curie leiten, ins Wanken geräth. Der apostolische Stuhl selbst sagt, daß viele Gnaden ohne zureichende Ursache ertheilt worden, er macht eine Menge Klauseln, legt Stillschweigen auf, nimmt früher Zugestandenes wieder zurück, reformirt, annullirt, cassirt; ich wage nicht zu sagen: mit Falschheit und Lüge, ich kann aber auch in Wahrheit nicht sagen: ohne Falschheit und Lüge. Sollte ich kühn reden, ich würde es Betrug nennen, daß jemanden eine verliehene und mit großen Kosten erworbene Stelle wieder entzogen wird, denn nichts verabscheuen die Rechte mehr, als daß jemanden sein Recht durch Täuschung entzogen wird. Und wenn solche Zurücknahme auch einmal mit Recht geschieht, warum wiederholt sich immer der nämliche Fall, als um aufs Neue Geld zu gewinnen? Wie dieß auch zugehen mag, das weiß ich: es erwächst daraus ein solcher Anstoß und für die römische Curie eine solche Schmach, daß ihre Handlungen wie Kinderspiel und Unsinn geachtet werden. Es dient den Laien zur Verhöhnung des ganzen Klerus. Kräftigere Männer aber, die dieß schmerzt, müssen ihre Augen niederschlagen, schweigen und vor Schaam davongehen, oder diese Verirrungen, damit sie dieselben nicht zu billigen scheinen, offen eingestehen.

Um nun all' diesem Skandal und Uebel, wodurch so viele Würdige vom geistlichen Stande abgehalten und so viele Nichtswürdige hineingebracht werden [1]), zu begegnen, müßte man, meint Matthäus von Cracow [2]), wieder zurückkehren zum früheren Rechtszustande und die Expectativen gänzlich aufheben, die Stellen also nur dann besetzen, wenn sie wirklich erledigt sind; und wenn man dagegen erinnere, es würden alsdann Viele um eine Stelle nach Rom laufen, aber Alle außer Einem vergeblich,

1) Siehe den Schluß des 4ten Kapitels und oben S. 169.
2) De squalor. c. 5.

und so werde derselbe Uebelstand doch wiederkehren, so gebe es auch dagegen ein einfaches Mittel, nämlich daß man, wie es auch früher gewesen, die Besetzung den ordentlichen Behörden überlasse. Die Einwendungen, die man dagegen erheben möchte, beseitigt er ernst und witzig, aber immer treffend. Sagt man ihm: die Bischöfe würden die Stellen ihren Vettern, Verwandten und Dienern geben, so frägt er dagegen: ob es besser wäre, wenn die Verwandten der Cardinäle und anderer Curialisten die Stellen bekämen, als die der Bischöfe? — fordert aber zugleich, daß man der Kirche gute Bischöfe gebe, und sagt ganz richtig: wenn man dieß als schwer bezeichne, so müsse man zugeben, daß es dem Papste noch unendlich schwieriger sey, bei tausend und mehr Personen [in einer bischöflichen Diöcese] eine gute Wahl zu treffen, als bei der Einen Person des Bischofs. Wollte ihm Einer, der die Sache sehr äußerlich nähme, einwenden: wenn der Papst nichts mehr zu ertheilen hätte, so würde man sich auch nichts mehr um ihn bekümmern, man würde ihn nicht achten und aufsuchen und er könnte selbst in die Lage kommen, des Lebensunterhaltes zu entbehren, so entgegnet er[1]: die Ehrerbietung, welche dem Papst allerdings im höchsten Grade gebührt, muß eine wahre seyn d. h. sie muß sich auf entsprechende Eigenschaften gründen, auf Gerechtigkeit, Milde, Heiligkeit und Güte; sucht er durch andere Mittel, z. B. durch Gewalt, sich Ehre zu verschaffen, so ist das nicht wahre Ehre, sondern Tyrannei; wenn er aber Gerechtigkeit übt, Vergehen bestraft, alle heiligen Obliegenheiten seines Amtes erfüllt, dann wird es ihm an wahrer Ehre nicht fehlen, und wenn er so sein Brot zu verdienen sucht, so wird Gott, der die Seinen nicht verläßt, es auch seinem Statthalter nicht fehlen lassen. Die bisherige Praxis dagegen, was hat sie bewirkt? Nichts als ein Gewebe von Simonie[2]; die Simonie aber ist eine Ketzerei und eine nicht gewöhnliche, sondern sehr schwere Sünde, die Jeden, der sie treibt, der Gnade beraubt und in den Stand der ewigen Verdammniß setzt; so daß der Papst und Alle, die beim Verkauf der Stellen Dienste leisten, im Stande der Verdammniß leben, denn die Simonie so treiben und pflegen, wie es bei der Curie geschieht, ist nicht etwas Zufälliges oder aus Leichtsinn Hervorgehendes, sondern es ist überlegt, absichtlich, zur Gewohnheit geworden und darum unverzeihlich. Diese Behauptung, sagt Matthäus, wird Manchem zu hart vorkommen und ich selbst bin anfänglich nicht bloß vor dem

1) De squalor. c. 6.
2) Ebendas. c. 7. Vergl. oben S. 169.

Worte, sondern selbst vor dem Gedanken erschrocken [1]). Allein es ist gewiß [2]), daß der, welcher sich beim Papste bewirbt, das Recht erlangen will auf eine geistliche Stelle oder Würde, also auf etwas Geistliches, und daß der Papst ihm dieß überträgt entweder unmittelbar, oder durch einen Dritten; dieß geschieht aber nicht, wenn nicht etwas Zeitliches von der einen Seite gegeben, von der andern empfangen, oder darüber ein vollkommen sicherer Contract abgeschlossen worden ist. Also, so viel an ihm liegt, verkauft jener und dieser kauft Geistliches, und da die Simonie besteht in dem Willen, etwas Geistliches oder mit Geistlichem Zusammenhängendes zu verkaufen oder zu kaufen [3]), so sind Beide Simonisten, und gleicherweise sind es Alle, die sich dabei als Mittler gebrauchen lassen und dieses schändliche Wesen mit Bewußtseyn fördern helfen.... Und wie viel Verderbliches geht auch noch aus dieser Praxis hervor [4])! Die Gemeinden werden mit schlechten Priestern betrogen; das geistliche Amt wird gemisbraucht; tüchtige und gottesfürchtige Männer bleiben davon ausgeschlossen; ja selbst die Universitäten und Schulen [5]) gerathen in Verfall, weil kräftige und wissenschaftliche Leute, die ihr Vermögen und ihre Kräfte an das Studium gesetzt haben, auch hier nicht befördert, sondern gegen Nichtswürdige, welche die gangbaren Künste gebrauchen, zurückgesetzt werden. Natürlich ziehen sich dann Andere, die wahrnehmen, daß nicht die Tugend, sondern das Laster belohnt wird, vom Studium zurück und die Wissenschaften gerathen dermaaßen in Abnahme, daß es schwer, ja vielleicht unmöglich, seyn wird, sie wieder emporzubringen: ein unermeßlicher Schaden für die Kirche, die zur Leitung ihrer selbst gelehrter Männer gar nicht entbehren kann.

Nun geht Matthäus noch auf die sophistischen Entschuldigungen ein, die von den Curialisten für die Simonie vorgebracht wurden. Die Behauptung, daß der Papst gar keine Simonie begehen könne, scheint ihm mit Recht keiner Widerlegung bedürftig [6]). Die Bemerkung: der Papst nehme das Geld nicht für die Stelle, sondern für seine Mühe — wofür nach Matthäus Meinung der Papst sich etwa einen Gulden könnte geben lassen — kommt ihm [7]), gewiß auch mit vollem Rechte,

1) De squalorib. c. 8. 2) Ebendas. c. 9.
3) Ebendas. c. 13. p. 56.
4) Ebendas. c. 9 gegen Ende.
5) Studia generalia et particularia.
6) De squalorib. c. 11. Matthäus sagt dagegen: „Da ein Apostel Christum verkaufen konnte, so kann gewiß auch ein apostolischer Mann da Sacrament des Leibes Christi verkaufen."
7) Ebendas. c. 14.

bäurisch und eines so hohen Fürsten unwürdig vor. Eine dritte Entschuldigung dagegen: der Papst sey Herr von Allem, besonders aber von den Geistlichen und ihren Beneficien; wenn er also von diesen etwas nehme, so nehme er es nicht für Ertheilung des Beneficiums, sondern von dem Seinigen und als Seiniges — gibt ihm zu bedeutendern Erörterungen Anlaß [1]). Matthäus räumt ein, daß der Papst Herr von Allem sey, Herr nicht bloß aller Kleriker, sondern, als Statthalter Christi, aller Christen, ja aller zum Christenthume Berufenen; aber Herrschaft ist ihm in diesem Falle nichts Anderes, als eine gewisse Würde und hervorragende Stellung [2]), vermöge deren Einer Autorität und Gewalt hat über Andere, und diese ihm, aber nur in bestimmter Beziehung, unterworfen sind. Er unterscheidet verschiedene Arten der Herrschaft: die des Mannes über das Weib, des Vaters über die Kinder, des Herrn über den Sclaven, und ebenso des Papstes über einen freien Fürsten, einen Vasallen der Kirche, einen Kleriker, einen Diener seines Palastes. Gott allein, sagt er, ist unumschränkter Herr über Alles, alle übrige Herrschaft ist beschränkt. Kein Mensch, auch der Papst nicht, hat mehr Gewalt, als ihm von Gott gegeben ist. Die erste Beschränkung in Beziehung auf den Papst liegt darin, daß er als oberster Stellvertreter Christi eingesetzt ist. Dieß schließt in sich, daß er zur Erbauung bestimmt ist, nicht zur Zerstörung. Er hat daher keine Gewalt, irgend etwas zu thun, von dem er weiß oder wissen sollte, daß es zum Schaden der Kirche oder zur Zerstörung des gemeinen Wesens gereiche, daß es ein schlechtes Exempel oder Anstoß gebe. Damit aber der Papst dieses Ziel sicher verfolge, ist ihm noch eine andere gesetzliche Beschränkung gegeben, nämlich das Evangelium und der ganze Kanon der heiligen Schrift, so wie die Concilien, die in der Kirche feierlich angenommen worden sind. Und weil einem einzigen Menschen nicht möglich ist, von allem diesem Einsicht, Kenntniß und stete Erinnerung zu haben, so ist der Papst auch von dieser Seite beschränkt und verpflichtet, sich für einen fehlbaren (mangelhaften) Menschen [3]) zu halten und für vielfach unzulänglich zu einer solchen Herrschaft; er muß daher Rath suchen und annehmen, und zwar von guten und weisen Rathgebern. Denn wie hätte der Herr, der die Kirche mit seinem Blut erkauft, wollen können, daß dieselbe ein einzelner Mensch,

1) De squalorib. c. 16.
2) praeeminentia.
3) hominem defectuosum — der für sich allein nicht zureicht.

der möglicher Weise unwissend und übelwollend seyn kann, jedenfalls aber trüglich und irrthumsfähig ist, bloß nach seinem eigenen Kopfe regiere? Gesetzt also auch, die kirchlichen Stellen und Beneficien gehörten wirklich dem Papste, so kann er davon nur Gebrauch machen innerhalb der Schranken, die seiner Herrschaft gesetzt sind, also nach der Norm der Schrift, zur Erbauung der Kirche, aus vernünftiger Ursache und in gehöriger Form. In der Schrift nun [1]) steht kein Wort davon, daß der Papst die Beneficien zurückbehalten oder in seinen Beutel verwenden solle. Zur Erbauung der Kirche gereicht es auch nicht, denn es verdrängt die Armen, die Christus zum Fundamente seiner Kirche gemacht hat, wie tüchtig sie auch seyn mögen, von den Stellen, und befördert Geiz und Habsucht. Und behaupten, daß die Kleriker, hohe und niedere, so sclavisch abhängig und käuflich seyen, daß der Papst ohne alle Rechtsordnung sie ihres Vermögens beraube und zu nichte machen könne, was heißt das anders, als die priesterliche Würde erniedrigen, den Klerus und das Sacrament der Verachtung preisgeben?

Ohne Bedenken gesteht zwar der freimüthige deutsche Bischof [2]) dem Papste zu, daß er, so gut wie ein Fürst, das Erforderliche haben müsse, um anständig zu leben und das gemeine Wesen zu besorgen, aber er will, daß diese Summe auf würdige Weise, nicht durch simonistische Verträge, Täuschung und Betrug aufgebracht werde, und wenn man ihm einwendet: es gehe nicht wohl anders, der Papst müsse auf jede Weise zusehen, wie er zu dem Seinigen komme — so entgegnet er: ist die Bedürftigkeit des Papstes wirklich so groß und geht er nicht vielmehr auf das Sammeln von Schätzen aus, so braucht er nur, um auf gottgefälligere Art Geld zu erhalten, die Prälaten zusammen zu berufen und mit diesen zu berathen; sollten freilich diese nicht kommen wollen, „so geschähe es der römischen Kirche ganz recht, weil sie durch Unterlassung der heiligen Concilien die Prälaten entwöhnt hat. Es ist ein gerechtes Gericht, daß, seit die römische Kirche ohne Rath Anderer regieren will, diese ihr auch weniger beistehen. Aus dieser Vernachlässigung der Concilien ist vieles Ueble in der Vergangenheit und Gegenwart entsprungen, und wenn nichts Anderes, so doch dieses verderbliche Schisma, welches seit so vielen Jahren die Christenheit in Finsterniß und Schrecken hält. Wären, wie sonst, allgemeine Concilien berufen, es wäre längst gehoben [3])."

1) De squalorib. c. 17. 2) Ebendas. c. 18.

3) Diese Stelle zeigt aufs deutlichste, daß der Tractat vor dem Concil zu Pisa, also vor 1409, geschrieben ist.

Noch findet Matthäus zum Schlusse einen wichtigen Punct der Besprechung bedürftig, die Behauptung: daß, wenn hier keine Rechtfertigung, doch auch kein Widerstand und keine Bestrafung denkbar sey. Manche Zeitgenossen nämlich, welche die Fehler der Päpste einsahen, aber doch auch die unbedingte Autorität des Papstthums aufrecht erhalten wollten, sagten: wenn der Papst auch fehlt, so muß man ihm doch gehorchen und kann ihm nicht widerstehen, ja man darf über ihn, den Stellvertreter Christi, nicht einmal urtheilen; nicht die Glieder haben zu herrschen über das Haupt, sondern das Haupt über die Glieder, und, wenn Jeder über die Handlungsweise der Prälaten urtheilen und ihnen nach Gutbefinden widerstehen dürfte, welche Geltung hätte dann noch ihr Amt? Hier unterscheidet nun Matthäus[1]) ein zwiefaches Urtheil, ein rein innerliches in den Gemüthern, und ein öffentliches gerichtliches. Dem ersteren, sagt er, kann niemand, der öffentlich handelt, auch der Papst nicht entgehen; das zweite als wohlbefugte Entscheidung[2]) über Personen und Handlungen ist vorzugsweise hohen Richtern und Prälaten und auf eminente Weise dem Papst anvertraut. Hier hat der Untergebene den Höheren nicht zu beurtheilen, ja auch die Gemeinschaft nicht, so lange ein Höherer da ist, dem dieß rechtmäßig zukommt und der Gerechtigkeit üben will. Wenn aber keiner da ist, der hierzu die Befugniß oder den Willen hat, dann kann die ganze Gemeinschaft, oder es können die, welche sie repräsentiren, denjenigen beurtheilen und richten, der gefehlt hat, in dem, worin er gefehlt hat und sich unverbesserlich erweist. Träte nun dieser Fall beim Papst ein[3]), so wäre, da er niemand über sich hat, die Kirche oder ihre Repräsentation, was auch die Schrift bestätigt[4]), berechtigt, über ihn zu urtheilen. Die Kirche hat ihre Macht und Ehre unmittelbar von Gott, sie ist aufs unmittelbarste verbunden mit ihrem Bräutigam Christo, sie wählt den Papst, und wenn der Papst mit Christo verbunden ist, so ist er es wesentlich nur als Glied, Diener und Sohn der Kirche, denn ohne sie wäre er gar nicht entstanden und wäre überhaupt nichts. Wird der Papst um seines Amtes willen, sey es aus Schmeichelei oder Devotion, Bräutigam, Herr und Haupt der Kirche genannt, so ist dieß immer nur uneigentlich zu verstehen, denn die Kirche hat nicht zwei Häupter, sondern nur Eines: das ist Christus, nicht

1) De squalorib. c. 20.
2) autoritativa definitio.
3) De squalorib. c. 22.
4) Matth. 18, 17.

sein Stellvertreter, den Christus nur zum Hüter seiner Braut bestellt hat, der nur in sofern Haupt genannt wird, als er das oberste Glied ist, nicht an und für sich, sondern um seines Amtes willen. Zwar sagt der Apostel mit Recht: wer sich der Gewalt widersetzt, der widerstrebt der Ordnung Gottes — aber der Papst hat keine Gewalt, schlecht zu regieren oder zu zerstören; wer ihm hierin widersteht, der widerstrebt nicht der Gewalt, sondern dem Misbrauche der Gewalt, also auch nicht der Ordnung Gottes, weil der Misbrauch nicht von Gott ist. Ebenso wenig trifft hier das Wort des Apostels: niemand soll über einen fremden Knecht urtheilen — denn der Papst ist der Kirche nicht fremd, er ist ihr Sohn, Diener und Hüter; ist er ihr aber wirklich fremd, so stößt sie ihn auch mit Recht von sich Auf die Einwendung ferner: die Untergebenen sollen nicht urtheilen über die Oberen — entgegnet Matthäus: das ist wahr in Betreff des Guten und Indifferenten, wo aber ein offenbarer Schaden sich zeigt, da wird es anders. Das Haupt soll die Glieder regieren, nicht verführen und verderben; thut es dieß, so regiert es nicht, und dann ist auch niemand gehalten, ihm zu folgen, weil es aufhört, die Pflicht des Hauptes zu erfüllen. Endlich die letzte Frage: was noch das Amt der Prälaten gelte, wenn jeder die Beweggründe ihres Handelns beurtheilte? beantwortet Matthäus so[1]): wenn die Handlungen der Prälaten auch nicht in ihren Motiven untersucht werden sollten, sie würden doch in ihren Früchten zum Vorschein kommen; über gute und böse Frucht aber, wenn man sie inne wird, kann man sich nicht enthalten zu urtheilen und das Gericht der Vernunft zu üben, also sie entweder zu billigen, oder zu verwerfen; denn dazu ist uns die Vernunft gegeben, daß wir unser Handeln darnach einrichten.

Dieß ist das Gesicht des wormser Bischofs; gerne will er sich widerlegen lassen, wenn es auf Täuschung beruht; „ist aber mein Gesichte wahr", schließt er, „dann wollen wir Alle aufstehen und unsere Stimme erheben, damit niemand in Unwissenheit bleibe über das Verderbliche jenes Feuers und seine furchtbare Ausbreitung."

Was Matthäus von Cracow gesehen hatte, war freilich kein Traum; es war, wie uns zahlreiche Stimmen aus fast allen Ländern Europas im Laufe des 15ten Jahrhunderts bezeugen, bittere, traurige Wirklichkeit. Es sind im Wesentlichen dieselben Erfahrungen, die wir von freimüthigen Männern in

1) De squalorib. c. 22 gegen Ende.

England, in Böhmen, in Frankreich, ja in Italien ausgesprochen, dieselben Grundsätze, die wir insbesondere von den großen französischen Theologen dieser Zeit und von den reformatorischen Concilien vertheidigt finden; es ist dasjenige, was wir als das Characteristische der Richtung betrachten können, die eine Reformation auf der Basis der Kirche und der Hierarchie anstrebte: das tiefe, durchdringende Bewußtseyn des kirchlichen Verderbens und namentlich der Corruption der römischen Curie, die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer Beschränkung der päpstlichen Macht durch die Kirche und ihre Repräsentation, einer Zurückführung des Papstthums auf seine ursprüngliche religiöse, kirchenerbauende Bestimmung, die Lehre von der menschlichen Fehlbarkeit und Irrthumsfähigkeit des Papstes, von seiner Beurtheilbarkeit und Entfernbarkeit [1]) durch die kirchliche Repräsentation, die Anerkennung der Unentbehrlichkeit allgemeiner Concilien, um das für sich selbst unzulängliche Papstthum zu ergänzen, zu berathen und zu überwachen. Das Merkwürdige ist nur: erstlich im Allgemeinen, daß diese Lehren so frühe, so bewußtvoll und entschieden auch schon von einem deutschen Bischof verkündet wurden; und zweitens für unsere gegenwärtige Darstellung insbesondere, daß dieser Bischof gerade in derselben Stadt wirkte, in welcher auch unser reformatorischer Johann von Wesel auftrat, und daß sich des Letzteren Schrift über die Stellung des Klerus fast wie eine Fortsetzung an die des Bischofs anschließt, obwohl er, was natürlich ist, minder als dieser auf der Basis der kirchlichen Aristokratie sich bewegt, und in der reformatorischen Tendenz entschieden weiter geht. So sehen wir von oben herab und von unten hinauf gewisse Grundüberzeugungen, die, wenn auch in der Ausführung verschieden, doch in der Tendenz eins waren, sich die Hand bieten und mögen daraus schließen, welche Bedeutung sie in der Zeit hatten, welche Zukunft ihnen bevorstand.

Die Schrift Wesels, die wir meinen, handelt von der Autorität, Pflicht und Gewalt der geistlichen Hirten [2]). Sie ist, wie wir oben bemerkt, ohne Zweifel während seines Aufenthaltes in Worms geschrieben und das bedeutendste Denkmal seines auf die ganze Kirche gerichteten reformatorischen

1) Gerson gebraucht dafür bekanntlich den Ausdruck: Auferibilität

2) De auctoritate, officio et potestate Pastorum ecclesiasticorum Opusculum — in *Walch* Monim. med. aevi. Vol. II. Fasc. 2. p. 115—162.

Strebens. Minder geordnet und schulmäßig, als die Abhandlung über die Indulgenzen, auch bisweilen hart und maaßlos im Ausdruck, ist diese Schrift doch ein lebendiges Zeugniß der Kraft und des kirchlichen Eifers Wesels und ohne Zweifel auch die Vertreterin der Gesinnungen zahlreicher Zeitgenossen. Ihr Inhalt muß daher hier vollständiger dargelegt werden. Veranlaßt durch das Schreiben eines Freundes, dessen Schriftkunde und christlichen Sinn Wesel belobt, will er bestimmen [1]: „welches wirklich die Bestandtheile des priesterlichen Amtes seyen und in wiefern die Verordnungen der Priester die Christen verpflichteten; sodann, was im Namen der Obrigkeit dem Volke auferlegt werden könne, oder wenigstens mit Recht allein auferlegt werden sollte unter der Autorität der Fürsten; endlich, daß die Tyrannei der Mächtigen zu ertragen und ihren Befehlen nicht unbedachtsam zu widerstreben sey, in sofern durch Erduldung der Unbilden das Evangelium nicht in Gefahr kommt."

Christus selbst, sagt Wesel [2], Er, der Hersteller des wahren Gesetzes, ja das Gesetz des Lebens selbst, bestimmt die Autorität der Priester, wenn er spricht: auf dem Stuhle Mosis sitzen Schriftgelehrte und Pharisäer, was sie euch sagen, das thut; und anderwärts: wer euch höret, der höret mich, und wer euch verachtet, der verachtet mich; endlich auch durch den Apostel: wer der Gewalt widerstrebt, der widerstrebt der Ordnung Gottes. Hieraus ergibt sich dieses: wenn sie wirklich auf dem Stuhle Mosis sitzen, so lehren sie das Gesetz Gottes und dann lehret Gott durch sie; wenn sie aber das Ihrige lehren wollten, dann wollet es nicht hören oder thun. Was sie also sagen, auf dem Stuhle sitzend d. h. nach dem Gesetze Gottes urtheilend, das thut, nicht weil es ihnen so gut dünket, sondern weil dann von Gott ausgeht, was durch den Mund des Priesters geboten wird; was aber einer von dem Eigenen redet, das ist Lüge, denn jeder Mensch ist ein Lügner und eitel sind die Menschenkinder.

Und hier will sich dann Wesel nicht die bloße Person eines Priesters oder selbst des Papstes entgegenhalten lassen, als ob dieß genug wäre, um uns Gewißheit zu geben, daß das Vorgeschriebene göttlich sey; „denn", spricht er, „den Namen und Titel, die Ehre und Person, wessen es auch seyn mag, selbst eines Engels, geschweige denn des Papstes oder eines Menschen

1) De auctoritate, officio etc. p. 117.
2) Ebendas. S. 118.

verachte ich als eine Larve, sobald sie nicht Worte des Lebens von sich geben, sondern sich bloß mit ihrer Person und ihrem Titel brüsten und den Schein haben wollen, als ob ihnen mit solchen Täuschereien die Autorität verliehen sey, alles Beliebige anzuordnen; denn auch Christus hat dieses Alles bei dem Apostolate des Verräthers Judas verachtet, und der Apostel hat die Engel nicht verehrt wissen wollen, wenn sie nicht Christo als Boten dienten, und zwar dergestalt, daß er verlangte, solche Gesichter und Personen [1]) sollten für den Frommen ein Anathema seyn. So weit bin ich entfernt, zu glauben, daß der äußere Schein, der eitle Glanz, die tragischen Worte, die heidnischen Begrüßungen der „Meister" irgend eine Bedeutung haben." Als Beweis für die klare Wahrheit des Gesagten gebraucht Wesel vornehmlich das Beispiel und Wort des Apostel Paulus [2]); dieser widersprach dem Petrus ins Angesicht und legte damit ein Zeugniß ab, daß Gott die Person nicht ansehe; ebenso sind auch der Titel des Papstes, die Meinung von der Gelehrsamkeit, der Ruf der Wissenschaft an sich rein persönliche Dinge, und wir können von dem, was diese Larven und Bilder schreiben und befehlen, nichts weiter für wahr halten, als was auch das Wort Gottes vorschreibt, welches der Herr allein zu hören gebietet. Verlangt doch auch der Apostel Paulus nur für das von Gott ihm anvertraute Evangelium Glauben, nicht für seine Person, nicht für die Vorstellung von seinem Namen; will doch auch er nur Diener, Apostel und Herold seyn, und rühmt sich so wenig dessen, was er für das Evangelium erduldet, daß er es als Thorheit bezeichnet, wenn er von seinen Arbeiten spricht. Dagegen mögen die Schmeichler, von denen sich der römische Bischof als den Heiligsten, ja Allerheiligsten preisen läßt, stille seyn und nicht mucken; nur die Wahrheit des Evangeliums werde verkündet und das Werk des Glaubens getrieben; so wollen wir unsern Nacken Christo und auf diese Weise dem Papste, als dem Gesandten Christi und dem treuen Diener Gottes, beugen. Was Christus spricht: meine Worte sind nicht mein, sondern deß, der mich gesandt hat, das sollte mit Recht auch der Papst sagen können. Nur wer das Wort des Herrn lehrt [3]), nur wer mit Einsicht und Wissenschaft die Heerde weidet, der ist ein wahrer Apostel, ein Hirte und Bischof nach dem Herzen Gottes. „Wo ich aber nicht die Gerechtigkeit Christi

1) hujusmodi faciebus et personis.
2) De auctoritate p. 119. 120. 121. 122.
3) Ebendas. S. 123. 124. 125.

höre, wo ich keine Einsicht und Wissenschaft wahrnehme, da erkenne ich auch keinen Lehrer an, da lasse ich keinen Bischof gelten, da verehre ich keinen Hirten. Und was bleibt dann übrig, als, daß sie stumme Götzenbilder sind, nur ihrem Bauche dienend, nicht Jesu Christo, nur dem Namen nach Hirten und dem Worte nach Bischöfe, die bloß mit dem Schein ihrer Personen und mit Aeußerlichkeiten dem Volke kläglich imponiren. Mir aber liegt nichts an der zweigehörnten Mitra, mich rühret nicht die glänzende Inful, ich achte für Koth die geistliche Fußbekleidung von Edelsteinen und Gold; ich lache über die heroischen Namen, die traurigen Titel, die hohen Triumphe, die nur auf den Gesichtern sich kund thun, und nichts weniger sind, als die Zeichen des wahren Hirten, des wahren Bischofs und Lehrers, sobald das fehlt, was allein alle diese Dinge erträglich macht."

Den Hauptgrund zur Vertheidigung der päpstlichen Gesetze und Ueberlieferungen, der aus ihrer Alterthümlichkeit, aus der langen Beobachtung der Väter entnommen wurde, beantwortet Wesel in folgender Weise [1]: „Dieses Argument wird jeder leicht beseitigen, der bei sich erwägt, daß das babylonische Reich nicht dadurch empfohlen werde, daß es einige Jahrhunderte gestanden hat. . . . Auch verflucht der Herr diejenigen, die menschlicher Traditionen wegen die Gebote Gottes übertreten; denn die, welche das Volk mit neuen Geboten belasten, zeigen sich nicht als Boten Gottes und Verwalter des Wortes, sondern gebärden sich als Herren und reißen das Reich an sich. Darum, theuerster Mitbruder, wollen wir der Ermahnung des Apostels zufolge nicht ferner Kinder seyn, die sich wiegen und wägen lassen von allerlei Wind der Lehre; wir haben vom Papst und den Priestern, als Nachfolgern Christi und der Apostel, das Wort Gottes zu verlangen; weiden sie uns mit diesem, so hören wir sie, wie Christum selbst; thun sie es nicht, so wollen wir sie in die Wohnung unseres Herzens nicht aufnehmen, damit es nicht scheine, als ob wir mit ihren schlechten Werken und lügnerischen Worten Gemeinschaft hätten."

Sodann schildert Wesel im weiteren Verlaufe der Schrift [2] den Contrast zwischen den wirklichen Zuständen des kirchlichen Lebens und dem, was eigentlich nach dem Worte Gottes von den Priestern gefordert und erwartet werden könnte. „Jeder, dem ein Episkopat oder Hirtenamt anvertraut ist", spricht

1) De auctoritate p. 126. 127.
2) Besonders von S. 128 an.

er, „möge den Mitapostel Petrus hören: „„Weidet die Heerde Christi, nicht gezwungen, sondern willig lich; nicht um schändlichen Gewinns willen, sondern von Herzensgrunde, nicht als über das Volk zu herrschen, sondern werdet Vorbilder der Heerde.““ Heute aber — wehe des Unrechtes! — sind in der Kirche mehr Fresser und Jäger, als Arbeiter; ganz abweichend vom Apostel, der nicht die Geschenke, sondern die Frucht suchte; heute haschen sie nur nach Geld, das Heil der Seelen aber wird nicht nur zurückgesetzt, sondern gar nicht berücksichtigt. Nicht Herren der Gemeinde, also nicht Herrscher und Könige über die Untergebenen sollen die Prälaten seyn, sondern bloß Diener und Verwalter der Geheimnisse, wie auch Christus, der wahre Herr und Bischof, Knechtsgestalt angenommen und uns ein Beispiel dienender Demuth hinterlassen hat. . . . Betrachten wir dagegen [1]) das Leben und die Sitten der Bischöfe und des Papstes selbst: wo ist der Eifer für die Heerde des Herrn? wo sind die Vorbilder evangelischen Lebens? wo die Sitten, die eines Christen würdig wären? Wahrlich, mit völliger Umkehrung der Ordnung und des Verhältnisses sieht man die Hirten um nichts weniger besorgt, als der Heerde mit Erkenntniß und Heiligkeit des Lebens vorzustehen. Christus vertraute dem Petrus seine Schaafe, nicht um sie auszusaugen, zu schlachten, zu verwüsten, sondern um sie zu weiden mit dem Schwerte des Geistes, welches ist das Wort Gottes. Dasselbe Schwert ist auch den Bischöfen übergeben, um alles Unebene gleich zu machen. Das weltliche Schwert aber, das Petrus zur Rache gezogen, hieß ihn der Herr wieder einstecken. Jenes [geistlichen] Schwertes schämen sich jetzt unsre Bischöfe, dieses [weltliche] dagegen zücken sie gegen die Eingeweide ihrer Brüder. O der würdigen Hirten! — Gleicherweise wird auch im Evangelium die apostolische Thätigkeit so beschrieben: sie gingen hin und predigten an allen Orten [2]); vorher aber hatte ihnen der Herr geboten: gehet hin und lehret alle Völker [3]). Verstehet ihr dieß, ihr Hirten des Volkes? hört ihr es, ihr Bischöfe der Seelen? . . . Wenn ihr also Bischöfe oder Hirten heißt, wenn ihr gar den hohen Titel des Papstes traget, so sorgt dafür, daß ihr auch seyd, was ihr heißet; das sind nicht Benennungen der Herrschaft, sondern der Fürsorge; leitet also — denn diese Vorsteherschaft allein frommt der Kirche — eure Schaafe, damit sie nicht von der Weide der evangelischen Wahrheit verirren, denn, wenn etwas durch eure Un-

1) De auctoritate p. 132. 133. 134. 135.
2) Marc. 16, 20.
3) Matth. 28, 29.

achtsamkeit den Wölfen oder Löwen zur Beute wird, so wird der Herr von euch das Blut fordern. Wir sind den Vorgesetzten Gehorsam, die Vorgesetzten sind uns Fürsorge schuldig." Am stärksten und ausführlichsten spricht Wesel, was auch die Zustände der Zeit besonders mit sich brachten, über und gegen die Herrschsucht des Klerus. Er sagt[1]): Ursprünglich und von Natur sind alle Menschen gleich gewesen, die Verschiedenheit ist durch Ungleichheit der sittlichen Zustände und des daraus hervorgehenden Verdienstes oder der Schuld als etwas Fehlerhaftes hinzugekommen; dadurch ist allerdings nothwendig geworden, daß Einer von dem Andern regiert werde; aber diejenigen, die an der Spitze stehen, sollten nicht bloß ihre Macht vor Augen haben, sondern auch die ursprüngliche Gleichheit, sie sollten sich nicht freuen, den Menschen vorgesetzt zu seyn, sondern ihnen zu nützen; hätten die Fürsten des Volkes und die Großen der Kirche diesen Sinn, es würde wahrlich besser um die Kirche stehen. Mit welchem Eifer Jesus selbst die Herrschsucht auszutilgen suchte, kann man daraus schließen[2]), daß er nicht einmal den Namen eines besondern Vorzugs den Seinen frei läßt, sondern ihnen den stolzen Namen der Meister und Herren förmlich untersagt. „Darum muß ich mich wundern, daß diese Bezeichnungen bis zu den geistlichen Häuptern der Kirche durchgedrungen sind, daß die Theologen und Philosophen sich dieselben wie ihr besonderes Eigenthum beilegen, da doch nur Einer unser Herr und Meister ist, Christus Jesus, in welchem allein alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen sind; um zu schweigen von jenen gotteslästerlichen und schmeichlerischen Titeln des Weisesten, Ehrwürdigsten, Seligsten, des Stellvertreters Christi, des Heroen und Halbgottes, ja des Göttlichsten, womit die Schmeichler des päpstlichen Namens dem Papste so vortrefflich schwanzwedeln[3]); wobei es sich dann auch vermöge der angestammten Selbstliebe des Menschen nicht fehlen kann, daß sich der bepurpurte Affe in diesem Schmucke gefalle, daß er sich schon dünke und wie ein prahlerischer Held[4]) triumphire." Aus dem herrschsüchtigen und hochfahrenden Wesen der hohen und niedern Geistlichen leitet dann Wesel auch noch die pflichtvergessene Vernachlässigung der Armen ab[5]); er erinnert daran, was die Apostel in dieser Beziehung gethan und fügt dann hinzu: „Bei den Bischöfen und Priestern unserer Zeit ist davon nicht die Spur geblieben, so daß selbst die Diakonen und Sub-

1) De auctoritate p. 139. 2) Ebendas. S. 140.
3) cauda adblandiuntur. 4) thrasonico more.
5) De auctoritate p. 141.

diakonen die wahre Bedeutung ihres Amtes entweder nicht mehr kennen oder vernachlässigen, und die ihnen zukommende Thätigkeit auf Andere übertragen ist, auf die nämlich, welche gewöhnlich Heiligenpfleger [1]) genannt werden." Endlich auch noch auf die Verwaltung des Gottesdienstes einen Blick werfend, schließt Wesel mit den Worten [2]): „Siehe, mein christlicher Mitbruder, wie sich die Gestalt der ersten Kirche verändert hat: es wird für etwas Priesterliches gehalten, kalt und ohne Verständniß mit bloßer Lippenbewegung Gebete herzumurmeln; es gilt für etwas Herrliches, wenn die Diakonen mit Eselsstimmen Evangelium und Epistel herausschreien; nur die scheinen ihre Sache gut gemacht zu haben und genießen des allgemeinen Beifalls, die im Gesang, in der Stimme, mit der Zunge sich kräftig vernehmen lassen, die Stentoren und Gebetemurmeler [3]), ohne Rücksicht, ob sie auch mit der Seele singen; so daß man glauben sollte, die hätten vollkommen Recht, die das menschliche Leben nur für eine Komödie halten, und meinen, dieß zeige sich nirgends deutlicher, als im geistlichen Stande."

Nachdem Wesel auf solche Weise den verdorbenen Zustand des Klerus anschaulich gemacht, geht er dazu über, nachzuweisen [4]), wie die Gebote der Bischöfe eigentlich beschaffen seyn sollen und in wiefern sie die Christen verpflichten. Hier ist natürlich wieder sein oberstes Kriterium das Wort Gottes, wie es in der Schrift enthalten ist. Nur was darin ausgesprochen, ist für die Christen verbindlich; was die Prälaten außerdem vorschreiben mögen, macht den Uebertretenden keineswegs einer Todsünde schuldig. Sodann ist alle geistliche Macht gegeben zur Erbauung des Glaubens, nicht zur Zerstörung, und nach diesem Maaßstabe sind auch ihre Anordnungen zu beurtheilen. Die päpstlichen Gebote also, soweit sie die Liebe fördern, sind genau zu beobachten, und zwar nicht wegen der Herrschermacht des Gesetzgebers, sondern in Freiheit des Geistes. Wenn es aber einmal die Natur des Christenthums mit sich bringt, anders zu handeln, so ist auch jedem Christen gestattet [5]), Einspruch einzulegen und das Gebot der Menschen der Pflicht der Liebe nachzusetzen; wann aber dieser Fall eintrete, kann der geistliche Mensch leicht unterscheiden, der Alles richtet und von niemanden gerichtet wird. Ist freilich bei solchem Ungehorsam zu befürchten, daß dem Nächsten Anstoß gegeben werde, und man kann dem Befehlenden gehorchen,

1) spiritus sancti administratores.
2) De auctoritate p. 142.
3) stentores et mussatores. 4) De auctoritate p. 143.
5) Ebendas. S. 144.

ohne daß die Wahrheit Gefahr läuft, so ist es Unrecht, nicht zu gehorchen; falls dagegen die Wahrheit verletzt zu werden droht, dann muß man auch den Anstoß nicht scheuen. „Widerstreiten also [1]) die Gebote und Traditionen der Oberen dem Geiste der Liebe nicht, stimmen sie mit dem Christenthum überein, so wollen wir ihnen gehorchen, nicht aus Rücksicht auf das Gesetz, sondern aus dem freien Geiste der Liebe, auf daß wir nüchtern, gerecht und fromm leben in dieser Welt: nüchtern für uns, gerecht gegen die Brüder, und fromm gegen Gott. Können dagegen die Gebote der Prälaten nicht gehalten werden ohne Verletzung der Liebe, dann ist es keine Todsünde, sich ihnen zu entziehen, besonders wenn das innere Zeugniß des Geistes und Glaubens nicht widerstrebt, denn, was nicht aus dem Glauben kommt, das ist Sünde."

Der Papst, die Bischöfe und Prälaten können nichts gebieten, worüber dem Christen nicht ein Urtheil frei stünde, so daß der Gehorsam nicht als geboten angesehen werden müßte, wenn das Gebot unbillig [2]) und ungerecht wäre, wenn es dem Wesen der Liebe widerspräche und den Namen der Grausamkeit und Tyrannei verdiente. Auch unterliegt der Papst, wiewohl er Papst und, wenn man will, ein Halbgott ist, der Zurechtweisung auch des geringsten Christen, sobald derselbe richtiger denkt und weiser ist. Jeder ist um Christi willen verpflichtet, seinen Mitbruder durch brüderliche Ermahnung zur Besinnung zu bringen. Auch der Papst ist unser Bruder, er hängt mit dem geringsten Gläubigen zusammen und ist mit ihm in denselben Leib der Kirche eingepflanzt, wovon Christus das Haupt ist. Was Wunder also, daß, wenn der Papst auf dem Irrwege ist, das Glied, welches reichere Ehre genießt, zurecht gewiesen wird von solchen Gliedern, die schwächer zu seyn scheinen! ... Nicht der Name des Papstes macht den Christen, sondern der Glaube durch die Gnade Christi [3]). Daniel, ein geringer Prophet, richtet die Aeltesten. Die Demuth Christi macht den Hochmuth der Pharisäer zu Schanden. Wer uns mit dem Worte Gottes belehrt und zurecht weist, der ist uns Papst, Bischof, Hirte und Herr, mag er auch ein Ungelehrter und der geringste Mann vom Volke seyn. Die dreifache Krone aber, die glänzenden Bullen, die stolzen Hüte, die vornehmen Priesterlichkeiten sind schuld, daß das Wort Gottes von den Geringen verachtet wird.

1) De auctoritate p. 146. 147.
2) indiscretum.
3) De auctoritate p. 149.

Die wahre und allein gottgefällige Erfüllung des Gesetzes geschieht von innen heraus, aus dem Geiste, dem Glauben, der Liebe. Wenn dieß von dem göttlichen Gesetze gilt, so noch viel mehr von dem menschlichen. Merkwürdig ist daher die Anmaaßung der Prälaten [1]), wenn sie einen Christen, der von dem ewigen und wahren Gesetze des göttlichen Geistes, des Glaubens und der Liebe regiert wird, noch mit neuen Geboten beladen. Fehlet der Gerechtigkeit des Gerechten etwas, das erst durch Beobachtung menschlicher Einrichtungen zu erlangen wäre? Wer hat der Seele Gesetze vorzuschreiben außer dem, der Alles in Allem wirkt? Ist es etwa der Papst, der hier mit dem Geiste Gottes um die Herrschaft streiten kann? Das sey ferne! ... Siehe, hieraus folgt [2]), daß, wenn du gläubig bist, du nichts mit dem Papste zu thun hast als Mensch, daß du nichts zu hoffen hast von irgend einem Menschen, ja daß du, was dem Papst und den Prälaten gegeben seyn mag, bei dir selbst hast, so weit es Gaben des Geistes zur wahren Seligkeit betrifft. ... Denn, was von menschlichen Gesetzen Heilförderndes kommen könnte, das gewähret dir weit eher, leichter und vollständiger Gott selbst, der freigebig ist gegen Alle, die seinen Namen anrufen.

Dieß ist Wesels Ansicht von der geistlichen Gewalt, die sich auf den Dienst des Wortes und der Liebe bezieht und zwar so ausschließlich, daß sie nach seiner Ueberzeugung aufhört, eine bischöfliche zu seyn und zur Tyrannei wird, wenn sie aus diesen Gränzen herausgeht; nun handelt er noch von dem Dienste, den wir der weltlichen Gewalt, d. h. der auf den Leib und die leibliche Thätigkeit sich beziehenden, schuldig sind, und hier stellt er folgende Sätze auf [3]). Der Zustand der Welt, die Gottlose und Fromme in sich faßt, kann ohne Ordnung des Staates und Herrschaft der Fürsten nicht bestehen. Gäbe es lauter ächte Christen, so würde ein und dasselbe Gesetz der Liebe herrschen, wodurch Alle in der Einheit des Glaubens durch den Geist verbunden wären [4]). Aber der Herr selbst befiehlt: gebt dem Kaiser,

1) De auctoritate p. 152.
2) Ebendas. S. 153.
3) Ebendas. S. 155. 156. 157.
4) Hiernach ist auch das richtig zu fassen, was eines der Paradoxa Weseln in den Mund legt: „Wer der Gewalt widersteht, der widersteht der Ordnung Gottes: so jedoch, daß er wollte, die Gewalt wäre nicht." Parad. p. 291, b. Wesel dachte, daß in dem ursprünglichen reinen Zustande der Menschheit keine Gewalt gewesen und in dem idealen Zustande des Gottesreiches auch keine seyn sollte; aber da sie durch den empirischen Zustand der Welt nothwendig geworden, hat sich ihr der Christ, als einer göttlichen Ordnung, nach dem Vorbilde Christi, nach Christi und der Apostel Aussprüchen in freiem und redlichem Gehorsam zu unterwerfen.

was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist; und damit scheint er der irdischen Gewalt ein Recht einzuräumen; dasselbe finden wir auch beim Apostel Paulus im Römerbrief und bei Petrus im zweiten Kapitel seines ersten Briefes. Die Gebote der Fürsten nun können wir in drei Klassen theilen. Entweder erstlich sind dieselben rein christlich und himmlisch, sofern sie den öffentlichen Frieden fördern, der Einheit der Kirche dienen, gegenseitige Mildthätigkeit begründen. In diesem Fall ist den Geboten der zwiefachen Gewalt ohne Weiteres zu gehorchen, und zwar nicht aus Furcht oder mit Widerstreben, sondern mit heiterem und freiem Geiste, denn es sind Gebote der Liebe, die nicht das Ihre sucht. Oder zweitens, es wird solches geboten, was schnurstracks mit dem Gesetze der Liebe und des Wohlwollens streitet: alsdann muß man Gott mehr gehorchen, als den Menschen, und mit Leib und Seele von dem, was die Fürsten wollen, zurücktreten, damit es nicht scheine, als stimme man mit ihren bösen Werken überein; ja es wird erlaubt seyn, Einrede zu thun, zur Zeit und zur Unzeit zu widerstreben und diese Tyrannen und Seelenmörder öffentlich zurecht zu weisen. Beispiele haben wir an Propheten, Aposteln und Märtyrern, ja an Christo selbst. Endlich kann drittens [1]), was die Obrigkeit befiehlt, auch zwischen Beidem gleichsam in der Mitte stehen, so daß es an sich betrachtet keine Sünde, aber auch von keinem oder von zweifelhaftem Werthe ist: hier ist, wenn ein Grund des Gebotes hinzukommt, zu gehorchen, aber mit Urtheil; denn es ist stets Alles auf die Richtschnur der Liebe zurückzuführen und mit der Wage der Liebe und des öffentlichen Wohles abzuwägen, wenn wir von unserm Gehorsam Frucht haben sollen. „Mit einem Worte [2]): ich erkenne die Autorität der Macht in den Dingen an, welche ohne Gefährdung der Frömmigkeit von uns verlangt werden. Auch dafür gibt uns Christus ein Beispiel, der, obwohl keinem Gesetze verpflichtet, doch dem Kaiser Abgabe entrichtete, und nicht minder empfehlen die Apostel solchen Gehorsam. . . . Ja wenn sie [die weltlichen Herren] uns auch bisweilen härter drücken, so sind sie doch auch in ihrer Ungerechtigkeit zu tragen, obwohl die, welche so herrschen, nicht straflos bleiben werden am Tage des Gerichtes. Zwar die Fürsten verdienen nicht, daß wir ihre Tyrannei dulden und ihren Bedrückungen den Nacken beugen; aber Christus will es, die Liebe befiehlt es, das Bewußtseyn Gottes [3]) gebietet es;

1) De auctoritate p. 158.
2) Ebendas. 159. 160. 161. 162.
3) conscientia Dei.

denn auch die schlechten Fürsten regieren mit Christi Zulassung, damit durch sie unsere Sünden gezüchtiget werden. Auch ist nicht unbedachtsam die Ordnung des Staates aufs Spiel zu setzen unter dem Vorwande der christlichen Freiheit, vielmehr sind leibliche Lasten, Quälereien, Verfolgungen, Beraubungen zu ertragen zur Ehre des Namens Christi und nach seinem Vorbilde. . . . Mag also das Fleisch zerstoßen, der alte Mensch gepeinigt werden und der Leib der Sünde sterben, wenn nur der Geist gerettet bleibt und der neue Mensch aufersteht! . . . Das Alles aber sagen wir nicht, die Fürsten, die also quälen und verwüsten, zu entschuldigen, vielmehr mögen sie zusehen, daß sie ihre Gewalt nicht misbrauchen und das Schwert nicht umsonst getragen haben; das strengste Gericht wird über die ergehen, die Andern vorgesetzt sind, ein unbarmherziges Gericht über die, welche nicht Barmherzigkeit üben."

Werfen wir hier noch einen Blick auf die beiden Männe zurück, deren Schriften wir betrachtet haben, so stimmen Matthäus von Cracow und Johann Wesel darin überein, daß die Kirche, als in allen Gliedern vom Verderben ergriffen, einer gründlichen Verbesserung, daß insbesondere das Papstthum, als der Hauptsitz des Uebels, einer Zurückführung auf seine ursprüngliche Bestimmung und auf den wahren Geist des Christenthums bedürfe, aber sie unterscheiden sich wesentlich dadurch, daß der Bischof in seiner mehr aristokratischen Stellung und Gesinnung die Verbesserung des Papstthums hauptsächlich von einer Beschränkung und Berathung desselben durch die kirchliche Repräsentation, die Gesammtheit der Bischöfe und Prälaten — allerdings auf dem Grund und nach der Vorschrift des Evangeliums — erwartet, der Prediger dagegen, mehr demokratisch, ganz auf das Evangelium und die in demselben gegründete Freiheit des Christenmenschen zurückgeht, dergestalt, daß er jedem, auch dem geringsten Mitgliede der Kirche das Recht zuerkennt, gestützt auf das Wort Gottes und aus Vollmacht des christlichen Geistes den unschriftmäßigen Satzungen der kirchlichen Oberen, selbst des Papstes, zu widersprechen und überhaupt einen jeden vom Evangelium Abweichenden zu belehren; womit zusammenhängt, daß jener, wie die Männer dieser Art überhaupt, in seiner Opposition, wenn auch scharf, doch zugleich vornehmer und gemessener, dieser, obwohl er, wie Luther, aufs entschiedenste den Gehorsam gegen die Obrigkeit, auch die ungerechte, fordert, wenn nur die Wahrheit des Wortes Gottes nicht leidet, doch heftiger und maaßloser ist. Sie

repräsentiren uns hierin materiell und formell die beiden Hauptrichtungen der Opposition im fünfzehnten Jahrhundert: bei Beiden finden wir eine löbliche, kircheneifrige Gesinnung, ihr Zweck ist derselbe, aber in der Wahl der Mittel gehen sie aus einander; die erste Richtung war für die unmittelbare Gegenwart bedeutungsvoller und erhob sich selbst in den Concilien des 15ten Jahrhunderts zu kirchlicher Legitimität; die zweite arbeitete sich erst herauf, zum Theil unter schweren Kämpfen und nicht selten sogar von der ersteren verfolgt, wie Huß in Constanz, aber sie schloß am meisten die Elemente der Zukunft in sich und die Geschichte hat für sie entschieden.

Dritter Theil.

Wesels Ketzerproceß und sein Verhältniß zur Nachwelt.

Erstes Hauptstück.

Der Ketzerproceß Wesels.

Wesel hatte ungefähr siebzehn Jahre lang nicht ohne Schwierigkeiten, Unbilden und Kämpfe seine Thätigkeit in Worms fortgesetzt, aber allmählig hatte er sich durch seine reformatorischen Schriften, durch die ungewöhnliche, oft verletzende, Freimündigkeit seiner Predigten und durch seine ganze Richtung so viele Gegner erweckt, daß seinem Wirken, welches schon der Lauf der Natur bald geendet haben würde, noch gewaltsam ein Ziel gesteckt wurde. Er ward im Februar 1479 in der erzbischöflichen Stadt Mainz feierlich vor ein Ketzergericht gestellt. Diesem äußersten Schritte scheinen jedoch andere vorbereitende vorangegangen zu seyn. Wir besitzen noch handschriftlich das Fragment eines Briefes[1]), den Wesel an seinen nächsten Vorgesetzten, den Bischof Reinhard von Worms gerichtet hat. Dieser Brief, dem der Schluß, also auch das Datum, fehlt, enthält noch nichts, was irgend bestimmt darauf hindeutete, daß Wesel schon das Schlimmste, den Inquisitionsproceß, erlebt; derselbe ist also wahrscheinlich vorher, etwa

1) Er findet sich in einem Bande vermischter kirchlicher Schriften auf der Bonner Universitätsbibliothek unter der Rubrik Histor. Ordd. religg. Nro. 466 b. hinter dem ebenfalls handschriftlichen Verhöre Wesels und hat die Ueberschrift: Subscriptam epistolam scripsit Doctor Wesalia gracioso dño Reynhardo Epō Wormaciensi. Die kleine Sammlung, Gedrucktes und Ungedrucktes enthaltend, ist von dem verstorbenen Cons. Rath Bruch in Köln der Universität Bonn geschenkt worden.

im Laufe des Jahres 1478 bei herannahendem Sturme geschrieben; aber er zeigt zugleich, daß Wesel schon seit längerer Zeit vielfache Bedrängnisse zu erdulden gehabt hatte und läßt namentlich Reinhard von Sickingen, von dem uns freilich keine Verantwortung vorliegt, in einem sehr ungünstigen Lichte erscheinen. Daß dieser Bischof, was schon seine Stellung und sein Character mit sich brachte, ein Gegner Wesels war und zu seiner Unterdrückung beitrug, wissen wir freilich bestimmt, aber Wesels Brief klagt ihn zugleich ungerechter Härte und unedler Hinterlist an. Der wesentliche Inhalt des Schreibens aber ist folgender: Wesel beschuldigt den Bischof, schon seit langer Zeit ein Gegner seines Lebens, seiner Ehre und seiner Güter zu seyn [1]): seines Lebens, weil er ihm durch unzählige Quälereien [2]) so viele schlaflose Nächte und einen körperlichen Zustand bereitet, der ihn mit baldigem Tode bedrohe; seiner Ehre, weil er ihn in den Ruf der Ketzerei gebracht; seiner Güter, weil er veranlaßt habe, daß ihm bedeutende Theile seiner Besoldung vorenthalten und andere Ränke gegen ihn geschmiedet worden seyen. In Betreff des zweiten Punctes, der uns hier besonders angeht, leugnet Wesel mit Berufung auf Gott und sein Gewissen, daß er Irrlehren vorgetragen, und fährt dann fort: „Auch aus meinen Predigten konnte dergleichen nicht entnommen werden, in denen ich immer protestirt habe, nichts gegen den christlichen Glauben und die Wahrheit der heiligen Schriften lehren zu wollen [3]). Du dagegen, ehrwürdiger Bischof, hast behauptet, ich sey dir als Irrlehrer in Sachen des Glaubens angezeigt worden, aber du hast es niemals bewiesen, denn du hast mir keinen Angeber [4]) genannt, woraus ich schließen muß, du habest es ersonnen, wenn nicht etwa der Dekan deiner Kirche und dein Vicar in geistlichen Dingen, die ich freilich sehr in Verdacht habe, die Angeber machten, und zwar zum Nachtheil des Heiles ihrer Seelen und gegen den Eid, womit sie sich zum Besten der wormser Kirchen und der denselben angehörigen Personen verpflichtet. Zwar sagst du, der öffentliche Ruf habe mich der Irrlehre angeklagt [5]), aber auch das glaube ich nicht, weil du dir keine Mühe gegeben hast, die Wahrheit, wenn irgend eine zu Grunde lag, gehörig zu untersuchen." Schon dieß ist stark genug, aber Wesel wirft dem Bischof auch noch vor, die Diffamation

1) . . . Reverende Praesul, indies te fuisse et esse inimicum et adversarium corporis, honoris et bonorum meorum.

2) vexationes nimias, innumeras.

3) . . . in quibus semper protestatus sum salva fide christiana et veritate sacrarum scripturarum.

4) delatorem.

5) famam me accusasse de errore in materia fidei.

als Ketzer darum gegen ihn aufgebracht zu haben, damit ihm zu Gunſten des Capitels ſeine Beſoldung verweigert werden könne, ja er ſcheut ſich nicht, dem Haupte der wormſer Kirche die Verbrennung eines in einer Proceßſache für Weſeln günſtigen Briefes und ähnliche Ränke Schuld zu geben [1]).

Ein ſolcher Brief, mochte er, wie es allerdings wahrſcheinlich iſt, ein Schrei der Wahrheit ſeyn oder zum Theile nur auf Vorausſetzungen des Argwohns beruhen, war nicht geeignet, einen Reinhard von Sickingen günſtig für Weſel zu ſtimmen. War er nicht bisher ſchon ſein Feind, jetzt mußte er es werden. Dazu kam aber auch noch Anderes, um ein Gewitter über Weſels Haupte zuſammenzuziehen. Weſel war Nominaliſt, er war ein lebhafter Gegner der herrſchenden Scholaſtik und namentlich der weitverbreiteten thomiſtiſchen Richtung [2]), ein warmer Freund der einfacheren, practiſchen Bibellehre, ein kräftiger Widerſacher aller Verderbniſſe der Hierarchie und des Mönchthums; er vertheidigte einen Standpunct, von dem aus das ganze Syſtem kirchlicher Werke, Gnaden, Bußen und Strafen ſeine Bedeutung verlor; ſchon dieß war Grund genug, ihm den unverſöhnlichſten Haß der mächtigſten kirchlichen und kirchlich-wiſſenſchaftlichen Corporationen zuzuziehen. Dazu kam aber auch noch die Art, wie er ſeine Ueberzeugungen vortrug: ſeine Rückſichtsloſigkeit und Schärfe, ſeine derbe, in die Gemüther ſich einhackende, Popularität. Es war vom Standpuncte der Kirche und im Intereſſe der Hierarchie alle Urſache vorhanden, ihn in Anklageſtand zu ſetzen. Hatte man aber erſt einen wirklichen Grund, ſo heftete ſich daran unausbleiblich auch noch Unbegründetes oder nur Wahrſcheinliches, um das Gewicht der Anklage zu verſtärken. Auch das Volk, bei dem Weſel ſo viel galt, mußte gegen ihn aufgeregt werden, und dazu wurden einige beſonders gehäſſige und handgreifliche Beſchuldigungen gegen ihn in Umlauf geſetzt. Er ſollte in Wiesbaden und ſonſt gepredigt haben: wer das heilige Sacrament ſehe, der ſehe den Teufel [3]); er ſollte mit Juden [4]) und Huſſiten in vertrautem

1) Dieß geſchieht im letzten Theile des Briefes, wo es unter Anderm heißt: hanc diffamationem contra me excitasti, ut praefati (das Capitel und ein gewiſſer Johannes Utzlinger oder Etzlinger) habeant contra me acturi pro debitis locum excipiendi de infamia. Und weiterhin, wo von einem für Weſel wichtigen Briefe die Rede iſt: has literas tu fecisti et disposuisti comburi per Henricum Urtenberg scribam tuum. In hac tua contra me machinatione damnificasti me in centum et quadraginta flor. Das Weitere iſt höchſt unleſerlich.

2) Thomam peculiariter non coluerat, ſagt ein Augenzeuge des Ketzerproceſſes, den wir ſpäter kennen lernen.

3) Examen magistrale art. 20.

4) Dieſen Punct finde ich zwar in den Quellen nicht erwähnt, ſondern

Verkehre gewesen, ja sogar insgeheim ein Bischof der Letzteren seyn [1]). Das Erstere halten wir für eine reine Infamie, aber die beiden andern Puncte verdienen, ehe wir zum Inquisitionsproceß übergehen, eine kurze Erwägung.

Man weiß, in welcher bedrängten, verachteten Lage sich im Mittelalter die Juden befanden; sie wurden nur als Ungläubige und Feinde Christi, als der von Gott selbst gebrandmarkte Auswurf der Menschheit betrachtet; von der Obrigkeit eben nur geduldet und fast rechtlos, waren sie häufig von Seiten des Volkes der Gegenstand grausamer Verfolgung und unmenschlicher Quälereien; demgemäß schien selbst das, was man etwa in ihrer Sprache und Literatur von ihnen lernen mochte, von vorneherein mit dem Makel der Gottlosigkeit, des Widerchristenthums und der Ketzerei behaftet. Nun war aber, man kann sagen seit Hieronymus, die Tradition der hebräischen Sprache und Literatur unter den abendländischen Christen, auch bei den verhältnißmäßig gelehrtesten Theologen, fast gänzlich ausgegangen. Die Wiederhersteller der hebräischen Literatur konnten also ihre Kenntnisse zuerst nur bei gelehrten Juden holen und es ist bekannt, wie Reuchlin seine hebräische Gelehrsamkeit im Umgange mit schriftkundigen Rabbinen in Deutschland und Italien mühsam zusammenbrachte oder, wie er selbst sagt, „brosamenweise zusammenfischte [2])." Da nun zugleich dem Umgange mit den Juden und der Benutzung ihrer Gelehrsamkeit jenes mächtige Vorurtheil entgegenstand, so geschah es, daß die Wiedererwecker der hebräischen Literatur auch mit der misverstandenen christlichen und kirchlichen Frömmigkeit, mit dem Fanatismus der Geistlichen und des Volkes schwere Kämpfe zu bestehen hatten. Das berühmteste Beispiel hiervon ist der Angriff der kölner Inquisitoren auf Reuchlin. Aber Reuchlin war nicht der Allererste, der sich wieder mit hebräischer Sprache abgab; schon vor ihm that es Johann Wessel, von dem Reuchlin auch persönlich Anregung empfing, und etwas Aehnliches scheint auch bei unserm mit Wessel befreundeten Johann von Wesel statt gefunden zu haben. Wenn nämlich Wesel des vertrauten Umgangs mit Juden und der Annahme ihrer Grundsätze beschuldigt wird, so können wir uns dieß kaum anders deuten, als daß er,

---

nur bei Erhard Gesch. des Wiederaufbl. Th. 1. S. 291. Allein da ich voraussetzen darf, daß dieser sonst gewissenhafte Forscher einen Grund für seine Angabe hatte, und da dieselbe sehr wohl in die Verhältnisse paßt, so nehme ich den Zug mit in die Darstellung auf, überlasse es aber Jedem, die Sache für hypothetisch zu halten.

1) Examen art. 3. 4. 5 und bes. art. 6.

2) Vorrede zum dritten Buche der Rudimenta hebraica. Erhard Geschichte des Wiederaufblühens, B. 2. S. 211.

um als bibelforschender Theologe noch das Hebräische zu lernen oder überhaupt zu seiner Belehrung mit unterrichteten Juden in Worms Umgang pflog. Es herrschte aber auch in dieser Gegend ein starker Judenhaß unter dem Volke, der unter Anderm während der Regierung des Bischofs Friedrich II. (von Dumneck) [1]) einen Sturm wider die Juden erregte, welcher nur mit Hülfe des Erzbischofs von Mainz und anderer Großen gedämpft werden konnte [2]). Statt also in dem Verhalten Wesels einen schönen wissenschaftlichen Eifer zu erkennen, bildete man daraus die, offenbar besonders auf das judenfeindliche Volk berechnete, Anklage, er sey von den Hebräern zu widerchristlichen Ketzereien verführt worden. Wer jedoch Wesels Lehren im Mindesten kennt, der weiß, daß sie in keiner Beziehung gegen das Christenthum, sondern nur gegen das Kirchenthum gerichtet waren, und daß, wenn von Nachwirkungen des jüdischen Standpunctes, wenigstens im Großen, die Rede ist, diese weit mehr auf der Seite der wieder gesetzthümlich gewordenen Kirche sich fanden, als auf Seiten der alles Gesetzliche bekämpfenden vorreformatorischen Theologen.

Mehr Bedeutung hatte der andre Vorwurf, der des Hussitismus. Dieß war kein bloßes Schreckbild, sondern hier war wirklich thatsächliche Veranlassung gegeben. Die Lehren, zu denen sich die Hussiten bekannten, hatten vielfach in diesen Gegenden Wurzel geschlagen. Schon die Vorläufer der Hussiten, die Waldenser, hatten sich seit dem 13ten Jahrhundert auch nach Deutschland verbreitet; in der Schweiz, am Rhein, in Schwaben, Thüringen, Baiern fand man deren nicht wenige; sie hatten sich in Gemeinschaften zusammen gethan, die unter sich in Verbindung standen und ihre Lehren zu verbreiten suchten; besonders zahlreich waren sie am Oberrhein, in und um Straßburg, wo sie den Namen Gottesfreunde und Winkeler trugen [3]); aber auch in andern Gegenden, in Mainz, Augsburg, Dünkelsbühl zeigen sie sich. Entdeckt, verfolgt, mit Todesstrafe belegt — denn wie viele Männer und Frauen erduldeten in diesen Jahrhunderten den Flammentod, ohne daß sie, wie Huß und Hieronymus, viel genannt wurden — erhalten sie sich doch ins 15te Jahrhundert hinein [4]). Da trat die hussitische Bewegung hinzu. Diese ging von einer andern Seite her ebenfalls auf Deutschland über. Die Hussiten

1) Zwischen 1427 und 45.

2) *Schannat* Hist. Episc. Wormat. T. I. p. 413. Ueber andre Judenverfolgungen in dieser Zeit s. Gieseler K. Gesch. II. 3. S. 314.

3) Röhrig die Gottesfreunde und Winkeler am Oberrhein, in Illgens Zeitschrift für hist. Theol. 1840. Heft 1. S. 122.

4) Hagen Deutschlands lit. und relig. Verhältnisse im Ref. Zeitalter B. 1. S. 20. 66 ff.

hatten auch, wie nachmals die mährischen Brüder und die aus ihnen entsprungene Brüdergemeinde, einen lebhaften Eifer für die Ausbreitung ihrer Grundsätze: sie fanden bald Emissäre nach allen Gegenden Deutschlands [1]) und wir wissen namentlich, daß auch zu Luther, als er berühmt zu werden anfing, hussitische Sendboten kamen. Da nun die Gemüther für diese Einwirkungen sehr empfänglich waren, so sehen wir im Laufe des 15ten Jahrhunderts vieler Orten in Deutschland hussitische Lehren und verwandte Richtungen aufsprossen.

Insbesondere wurde, aus verschiedenen Ursachen [2]), Franken ein Hauptsitz solcher freieren Bestrebungen. Auch hier gab es schon in früherer Zeit Waldenser und Gottesfreunde. Noch vor Huß, um 1342, sprach ein Laie, Conrad Hager, zu Würzburg öffentlich gegen Meßopfer und ähnliche Institutionen, die dem Gelderwerbe der Geistlichen dienten [3]). Huß selbst berührte Franken auf seiner Reise nach Constanz, und fand besonders in Nürnberg gute Aufnahme [4]). In Bamberg war die Neigung zur hussitischen Ketzerei so groß, daß sich der Rath veranlaßt fand, den Bürgern einen Eid gegen dieselbe abzunehmen [5]). Im Aisch- und Taubergrunde predigte um 1446 ein gewisser Friedrich Müller hussitische Grundsätze und fand großen Anhang unter dem Volke [6]). Besonders merkwürdig aber sind die Wirkungen, welche etwas später ein Bauernbursche, den sie den Pauker nannten, in jener Gegend hervorbrachte. Es trat nämlich um die Mitte des 15ten Jahrhunderts in dem zur würzburger Diöcese gehörigen (jetzt badischen) Dorfe Niclashausen ein armer ungelehrter junger Bauer, Johann Behem [7]) auf, der, angeblich angeregt durch Befehle der heiligen Jungfrau, welche ihm beim Hüten seiner Heerde in weißem Gewande erschien, Lehren vortrug, die ebenso mit den hussitischen, wie mit denen verwandt waren, welche später die Grundlage des Bauernkrieges bildeten: er strafte mit Heftigkeit das Verderben des Klerus, namentlich die Habsucht, den Stolz und das ausschweifende Leben der Geistlichen und drohte ihnen

1) Gieseler K. Gesch. B. 2. Abth. 4. S. 479. Anmerk. i.
2) Hagen a. a. O. S. 164 ff.
3) Ebendas. S. 169.
4) Theobalds Hussitenkrieg, Nürnb. 1621. Th. 1. S. 40 ff.
5) Hellers Bamberg. Reform. Gesch. Bamb. 1825. S. 11.
6) Hagen a. a. O. S. 169. 170. *Gropp* Annal. T. II. p. 112.
7) Die Geschichte dieses merkwürdigen Menschen ist ausführlich erzählt in D'Argentré Collectio Judicior. de nov. erroribb. T. I. pars. 2. p. 288—290 und in einer handschriftlichen Nachricht aus dem 15ten Jahrhundert in deutscher Sprache in dem oben angeführten Sammelbande der bonner Universitätsbibliothek Hist. Ordin. relig. Nro. 466. b. Siehe über ihn eine Beilage.

bald eintretende göttliche Strafgerichte; er verwarf den Zehnten und wollte alle Abgaben nur frei und um Gottes willen entrichtet wissen; er sprach gegen die kirchliche Gerichtsbarkeit und gegen die verpflichtende Kraft der priesterlichen Gebote; er wollte alle Wegegelder[1]), Zölle, Frohndienste[2]) sowie alle bedrückenden Leistungen an geistliche und weltliche Große abgeschafft wissen, und forderte dagegen gemeine Jagd, Fischfang und freien Gebrauch der Wälder für jeden Christenmenschen ohne Unterschied, ob arm oder reich, ob Bauer, Bischof oder Fürst. Zwar machte der Bischof Rudolph von Würzburg den Predigten, die der Hirtenjüngling vor dem Volke auf Aeckern und Wiesen, aus den Fenstern von Bauernhäusern und selbst von Bäumen herab zu halten pflegte, bald ein Ende: er ließ den Propheten im J. 1476 gefangen nehmen und eines kläglichen Feuertodes sterben; aber die Saat, welche der als ein Heiliger verehrte Jüngling unter den Volksmassen, die ihm in unglaublicher Menge aus Franken, Baiern, Schwaben, Hessen, Thüringen, Sachsen und Meißen zuströmten[3]), ausgestreut hatte, schlug doch ihre Wurzeln und ging nicht allzu lange nachher im Bauernkriege blutig auf.

Aber auch weiterhin am Neckar und Rhein zeigt sich eine frühzeitige Verbreitung solcher Grundsätze. In einer Bulle gegen das basler Concil v. J. 1431 macht Eugen IV. auch dieß geltend, daß in und um Basel die Leute von der hussitischen Ketzerei angesteckt seyen. In Heidelberg war Hussens Freund, Hieronymus von Prag, 1406 selbst gewesen[4]) und hatte Thesen angeschlagen, unter denen eine auch gegen die Transsubstantiations-Lehre gerichtet war[5]). Bald nachher wirkte Johann Draendorf, auch von Schlieben genannt[6]), in diesen Gegenden. Er war ein

---

1) pedagia. S. Ducange s. v. pedagium. T. III. p. 248.

2) precariae exactiones. S. Ducange s. v. Precaria. T. III. p. 448.

3) Tanta multitudo hominum, non solum ex Francia ipsa Orientali (Franken), sed etiam ex Bavaria et Suevia, ex Alsatia et partibus Rheni, ex Wetteraugia, ex Hassia, ex Buchonia, ex Thuringia, ex Saxonia et Missnia, quotidie ad miserandum Fatuellum hunc turmatim fluebat, ut frequenter uno die 10,000 hominum, aliquando 20,000, nonnunquam etiam triginta millia convenisse apud villulam Niclaushausen sit proditum. Bei D'Argentré S. 288. Die Zahlangaben können zwar etwas übertrieben seyn, doch ist der außerordentliche Zudrang hiernach nicht zu bezweifeln.

4) Vergl. Hist. Univers. Heidelb. mscr. p. 43. Struve Pfälz. Kirch.-Hist. S. 2.

5) Royko Gesch. d. Const. Conc. Th. 3. S. 340 v. d. Hardt Acta Conc. Const. IV. 645 sqq.

6) Ueber diesen J. Draendorf (von Luther Dramsdorf, von Melanchthon Drandorff genannt) vergl. Kapp Nachlese von Ref. Urkunden Th. 3. S. 13 und S. 38—60, wo der Inquisitionsproceß mitgetheilt ist, und

geborener sächsischer Edelmann und in Prag zum Priester geweiht; aus Ursachen, die uns unbekannt sind, kam er nach Weinsberg, forderte diese Stadt auf, dem über sie verhängten päpstlichen Banne zu trotzen, wurde aber deßhalb und weil er zum Genusse des Abendmahls unter beiderlei Gestalt ermunterte, in Heilbronn gefangen genommen, in Heidelberg vor ein Inquisitionsgericht [1]) gestellt und zum Feuertode verurtheilt, den er am 3ten Februar 1425 zu Worms erlitt. Dasselbe Schicksal traf um 1426 Peter Turnau [2]) zu Speier und um 1458 zu Straßburg Friedrich Reiser, gewöhnlich Tunauer [3]) genannt: der Letztere, anfänglich, wie es scheint, Taulerianer oder auch Winkeler, wurde in böhmischer Gefangenschaft für die Hussiten-Lehre gewonnen und zum hussitischen Priester geweiht; er predigte diese Lehre in geheimen Versammlungen Gleichgesinnter zu Würzburg, Heilbronn, Pforzheim, Basel und Straßburg; in der letztern Stadt ward er durch die Dominikaner aufgespürt und zum Feuertode gebracht; auch traf viele seiner Anhänger in Straßburg, beiderlei Geschlechts, theils die nämliche Strafe, theils die der Landesverweisung; unter Andern starb mit ihm seine Beschützerin Anna Weiler, eine bejahrte Handelsfrau.

Wir sehen also, Gelegenheit mit den Hussiten und ihrer Lehre anzuknüpfen, war in diesen Gegenden reichlich vorhanden; auch ist nach dem Verhöre Wesels und zwar vermöge seines eigenen Geständnisses unzweifelhaft, daß er mit einem hussitischen Emissäre, einem gewissen Nicolaus von Böhmen (oder Polen) Umgang gehabt hatte; aber daß dieser Verkehr allein oder

---

Veesenmeyer in den theol. Studd. und Kritt. 1828. H. 2. S. 399, wo auch die von ihm handelnden Stellen Luthers und Melanchthons angeführt sind.

1) Dasselbe bestand hauptsächlich aus heidelberger Professoren, unter denen uns namentlich Johann von Frankfurt genannt wird.

2) *Flacius* Cat. test. Verit. II, 853. edit. Francof. 1556.

3) Eigentlich Donauer (Danubianus), weil er in der Donaugegend (zu Deutach) geboren war. Die Original-Protokolle über sein Verhör v. J. 1457 sind in Straßburg noch vorhanden. In der Schrift „Tutschland", von Jacob Wimpheling (1501) verfaßt, v. Joh. Mich. Moscherosch 1648 zu Straßburg herausgegeben, zählt der Verfasser in dem Kapitel: „was durch Lieb willen des Gottesdiensts zu straffen sig" unter die rühmlichen Handlungen der früheren Bürger von Straßburg auch dieß, daß sie „zu eyner beschirmung des bäbstlichen Stuls eynen Meyster der Kätzer, genant Friederich *Tunawer*, welcher von der Vergabung des Kaisers Constantini übel reden was, mit dem Für [Feuer] und ettwan vil beider gesleht [Geschlechter], sin nachfolger, ein teil zu dem Tod, ettlich zu verswörung des Lands verurtheilt und verdampt haben in dem Jor 1458." Jung in der Zeitschrift Timotheus Straßburg 1821. Th. 2. Röhrichs Gesch. der Ref. im Elsaß. Th. 1. S. 35 und desselben Aufsatz über die Gottesfreunde und Winkeler bei Illgen 1840, 1. S. 160.

vorzugsweise Veranlassung zu dem Inquisitionsverfahren gegen Wesel gegeben, ist nicht wahrscheinlich [1]), theils weil dieser Punct im Verhöre selbst zu wenig in den Vordergrund tritt, theils weil andere offenkundigere Ursachen sowohl in den Schriften, als besonders in den Predigten Wesels vorlagen, um einen Proceß gegen ihn einzuleiten. Sein Verhältniß zu den Hussiten, wie das zu den Juden, wurde wahrscheinlich nur benutzt, um ihn mit einem recht verständlichen Schlagworte auch bei der Menge rasch in üblen Verdacht zu bringen. Denn trotz der Verbreitung hussitischer Tendenzen war doch der hussitische Namen noch im Allgemeinen sehr verabscheut und gefürchtet: man sah bei der Nennung desselben sogleich in der Ferne den Scheiterhaufen auflodern; selbst der freisinnige Luther lehnte anfänglich alle Gemeinschaft mit den Hussiten und ihrer Lehre ab; denn als er bei der leipziger Disputation in demselben Sinne, wie man es bei unserm Wesel gethan, von Eck hussitischer Ketzerei beschuldigt ward, nannte er seinen Gegner deßhalb einen „thumkühnen, frevlen Sophisten," und da er im Laufe des Streites doch zugab, es seyen unter den hussitischen Lehren auch christliche und evangelische gewesen, wurde Herzog Georg darüber so aufgebracht, daß er ausrief: „das walt die Sucht!"

Thomistische Theologen werden uns zunächst als solche genannt [2]), die bei dem Erzbischof von Mainz, Diether von Isenburg, als Kläger gegen Wesel auftraten. Dieser Prälat [3]), der schon früher seine eigene Freimüthigkeit gegen den römischen Stuhl mit einer kriegerischen Verwüstung seiner Hauptstadt hatte büßen müssen, zeigte keine Neigung, eines einzelnen kühnen Predigers wegen sich und sein Bisthum neuen Gefahren auszusetzen [4]). Er ging auf das Ansinnen ein und traf die nöthigen Vorbereitungen, indem er Theologen aus Köln und Heidelberg einlud, ein Glaubensgericht bilden zu helfen, vor welches Wesel gestellt werden sollte. Der vom 17ten Januar 1479 aus Mainz datirte Einladungsbrief des Erzbischofs an die Universität Heidelberg, welcher dieser Prälat auch sonst schon besonderes

---

1) Wie auch schon Gieseler bemerkt K. Gesch. B. 2. Abth. 4. S. 481. Anmerk. o.

2) Examen magistr. gleich zu Anfang: instigantibus, imo cogentibus Thomistis quibusdam.

3) Vergl. über ihn die Monographie: Diether von Isenburg, Erzbischof von Mainz. Frankf. 1792. 2 Theile.

4) Exam. magistr. p. 292: veritus, ne denuo ab episcopatu ejiceretur.

Vertrauen erwiesen hatte [1]), liegt uns noch handschriftlich vor [2]) und wir theilen daraus die characteristischen Hauptstellen mit. Nachdem der Kirchenfürst an seine Pflicht erinnert, für die Reinerhaltung des Weinberges des Herrn zu sorgen, fährt er fort: „Vor Kurzem haben wir einige von dem Professor der Theologie Johann von Wesel, verfaßte Schriften gelesen und konnten nach vielfachen Anzeigen und Gründen nicht umhin, solche für verdächtig zu halten; denn dieselben greifen Artikel unserer Religion an, und zwar auf eine so beißende Weise, daß es uns nicht erlaubt scheint, mit Stillschweigen darüber hin zu gehen. Deßhalb haben wir besagten Johannes in anständigen Gewahrsam gebracht, um unsere weitere Berathung abzuwarten; und da derselbe im Reden und Behaupten hartnäckig ist, so bestimmen wir eine gesetzmäßige Untersuchung und Feststellung seines Bekenntnisses. Weil aber wegen der Spitzfindigkeit jenes Menschen [3]) Männer erforderlich sind, die, in den heiligen Schriften wohl unterrichtet, richtig und besonnen denken, und Eure Universität hieran Ueberfluß hat: so bitten wir Euch angelegentlichst und ermahnen Euch im Interesse der Religion, Ihr wollet am nächsten dritten Februar einige in der Theologie vollkommen geübte Männer zu uns in unsere Stadt Mainz schicken, um am folgenden Tage dem Examen des vorbenannten Doctor Johannes beizuwohnen; damit ihre Gelehrsamkeit zur Widerlegung der Irrthümer Schutz und Förderung bringe." Der Erzbischof zweifelt nicht, die Universität werde seinen Wünschen nachkommen und die besondere Zuneigung, die er ihr immer geschenkt, erwiedern und schließt dann mit der Bitte um Antwort. Diese ertheilte die Universität dem Churfürsten Erzbischof unterm 23sten Januar 1479, und zwar, wie zu erwarten stand, mit Vergnügen zusagend. Das, vom Rector und der ganzen Hochschule ausgegangene, Schreiben [4]) belobt den Eifer des hohen Prälaten für Reinerhaltung des Glaubens und läßt sich dann weiter so vernehmen: „Wiewohl Eure Hoheit sich überhaupt durch glückliches Regiment trefflich auszeichnet, so verdient doch vornehmlich dieser Eifer, vermöge dessen Hochdieselbe freiwillig und unverzüglich die dreisten Feinde zu bekämpfen eilt, die höchste Ehre, unendlichen Preis und unsterblichen Ruhm. Und wenn nun überhaupt Euer hohes väterliches Gemüth keine Wünsche hegen kann, denen wir nicht alsbald nach unsern schwachen Kräften entgegen zu kommen stets bereit wären,

1) Hist. Univers. Heidelb. mscr. p. 54.
2) Ebendas. S. 82.
3) propter hominis illius argutias.
4) Hist. Univ. Heidelb. mscr. p. 83.

so versprechen wir doch insbesondere diesem so heiligen als nützlichen Verlangen um des Schmuckes, der Verdienste und der Frucht der Kirche willen Folge zu leisten und die gewünschten Männer zu senden; aber nicht bloß in dieser Angelegenheit, sondern auch in jeder andern, die Eurer Herrlichkeit [1]) angenehm ist und unser Vermögen nicht übersteigt, wird Eure Hoheit uns stets höchst bereitwillig finden." In der That sendete auch die Universität zur bestimmten Zeit drei ihrer Theologen, die Doctoren Nicolaus von Wachenheim, Herwig von Amsterdam und Jodocus von Calw [2]), die noch von mehreren heidelberger Magistern begleitet wurden. Dasselbe that auch, nachdem zwischen ihr und dem Erzbischofe wahrscheinlich ähnliche Briefe gewechselt worden, die Universität Köln, indem sie die Dominikaner und Inquisitoren Mag. Gerhard von Elten, Mag. Jacob Sprenger und einen dritten Mann desselben Ordens [3]) delegirte. So konnte denn der Proceß in bester Form beginnen.

Ehe wir indeß zur Schilderung desselben übergehen, sey uns noch ein Wort über die handelnden Hauptpersonen erlaubt. Die vornehmste, aber freilich hier nicht wichtigste, Person war der Erzbischof Diether selbst: er war ein kräftiger und patriotischer Mann, aber kein Theologe und überhaupt von geringer wissenschaftlicher Bildung [4]); für Wesel sich zu interessiren durfte er bei seiner Stellung in der Kirche und bei seinem Verhältnisse zum römischen Stuhle nicht wagen; aber gegen Wesel mit Eifer zu handeln mußte ihn, den frühern Freund und Beschützer Heimburgs, den Vertreter der constanzer und basler Grundsätze, den Verfechter des deutsch-nationalen Interesses gegen das römische, seine bessere Ueberzeugung abhalten; er verhielt sich also leidend, wohnte den Verhandlungen bei, lieh denselben seine Autorität, ordnete sich den Inquisitoren unter und befriedigte die beim Proceß Thätigen durch wiederholte Gastmähler. Auch unter dem Klerus und den Räthen des Erzbischofs, so wie unter den Mitgliedern der Universität Mainz scheint niemand bei der Sache besonders hervorgetreten zu seyn. Die eigentlich activen Personen waren offenbar die Delegirten der beiden Universitäten Köln und Heidelberg, und hier vertheilte sich die Sache unverkennbar wieder so, daß die Kölner nach der ganzen Richtung ihrer Universität

1) Die Universität gebraucht gegen den Churfürsten nicht bloß die Ausdrücke: Celsitudo und Dominatio, sondern auch Majestas vestra.

2) Exam. magistr. p. 298.

3) Ebendas.

4) Es wurde ihm sogar vorgeworfen, was in jener Zeit besonders unehrenvoll war, er könne kaum zwei Worte lateinisch sprechen. Schröckh K. Gesch. Th. 32. S. 269.

mehr das inquisitorische, die Heidelberger mehr das gelehrte Element repräsentirten. Die Hauptrolle hatte der kölner Dominikaner Gerhard von Elten, welcher der eigentliche Inquisitor war und das Examen leitete; er war, nach Tritheims [1]) vielleicht zu gütigem Urtheile, denn bei dem Processe selbst gab er nicht gerade Beweise von Gelehrsamkeit, ein gelehrter, in Schrift und Philosophie gebildeter, scharfsinniger Theologe, hatte lange Zeit mit Ruhm an der Universität Köln gelehrt, und sich dann, der Welt müde, in den Dominikaner-Orden zurückgezogen, wo ihm alsbald die Stellung eines Inquisitors zugetheilt wurde. Ihm war als jüngerer College Jacob Sprenger beigegeben, von Innocenz VIII. zum Inquisitor bestellt, ein Mann, der für die theologische Gelehrsamkeit, die ihm Tritheim ebenfalls beimißt [2]), der Nachwelt keinen andern Beweis hinterlassen hat, als die Abfassung des sogenannten Hexenhammers, d. h. einer Anweisung für das Verfahren bei Hexenprocessen, einer Schrift, die ihm und einem andern Inquisitor, Heinrich Institoris, den beiden Haupturhebern des Hexenprocesses in Deutschland, gemeinsam angehören soll [3]). Unter den heidelberger Theologen war der angesehenste Nicolaus von Wachenheim [4]), ein Mann, der damals in hohem Alter stand und schon seit beinahe 50 Jahren in Heidelberg gelehrt hatte: er war ein geschickter und eifrig scholastischer Theologe und der Einzige unter den Anwesenden, welcher, wie Wesel selbst, der nominalistischen Richtung angehörte [5]). Von seinen beiden anwesenden Collegen Herwig von Amsterdam und Jodocus von Calw ist uns nur der Letztere etwas genauer bekannt. Tritheim schildert ihn [6]), wie wir gesehen, als einen gelehrten Theologen und als einen Mann von raschem Geiste. Alle diese Männer hielten, wenn auch die einen auf beschränktere, die andern auf eine freiere, mehr philosophische, Weise, entschieden den kirchlichen Standpunct fest; sie hatten den Vortheil der Gemeinsamkeit, der richterlichen Stellung, der Unterstützung durch die Fülle der äußern Macht; sie waren bestellt, nicht mit einem Irrenden sich brüderlich zu verständigen, sondern einen Ketzer zum Schweigen zu bringen und zu richten.

---

1) Tritheim de scriptor. eccles. c. 845. p. 201.

2) Ebendas. Kap. 957. S. 229.

3) Tritheim ebendaselbst. *Altamurae* Biblioth. Dominicana p. 205 und 215. Schröckh K. Gesch. B. 30. S. 474 und 477.

4) S. über ihn Tritheim de script eccl. c. 864. p. 206. Mehreres über ihn im 2ten Bande, bei Wessels Aufenthalt in Heidelberg.

5) Er wird Exam. magistr. p. 298 oben bezeichnet als: solus *de via* (ut dicunt) *Modernorum.*

6) De script. eccl. c. 873. p. 208.

Ihnen wurde recht eigentlich als leidende Person der alte, schon vielfach gebeugte, Wesel gegenüber gestellt. Einst, in besserer Zeit und bei frischerer Kraft, hatte Wesel die schönen Worte gesprochen [1]): „Mag immerhin das Fleisch zerstoßen und der alte Mensch gequält werden, mag der Leib der Sünde sterben, wenn nur der Geist gerettet bleibt und der neue Mensch aufersteht. Mögen Zuchtruthen da seyn, gib du, Herr, den Muth, sie zu ertragen. Mögen die Wogen der Versuchung herandringen, schenke du die Kräfte, sie zu überwinden. Mögen Verfolgungen hereinbrechen, gewähre du vom Himmel den Sieg!" Aber jetzt, da die Verfolgung wirklich hereinbrach, bewieß er allerdings nicht die volle Tapferkeit, die wir an einem standhaften Bekenner [2]) der Wahrheit lieben und bewundern. Ein Muth, der, wie bei Wesel, in gewissen Momenten in Uebermuth umschlägt, kann in andern auch zum Kleinmuth herabsinken. Es ist schmerzlich, Männer, die das Bessere erkannt, unüberzeugt vor der Macht sich beugen zu sehen, aber es kommt uns dieß im Laufe der unbedingten Kirchenherrschaft inmitten der entgegengesetzten Beispiele hohen, leuchtenden Glaubensmuthes leider mehrfach vor; wir dürfen es nicht verschleiern, aber wir müssen es menschlich beurtheilen, besonders wenn solche Milderungsgründe hinzukommen, wie bei Wesel. Er hatte, wie wir aus dem Briefe an seinen Bischof gesehen, schon unzählige Quälereien durchgemacht; er war alt, matt, durch Krankheit aufs Aeußerste geschwächt; er wollte nicht ins Leben zurückkehren, sondern nur ruhig sterben; er bekannte, daß er von seinen Richtern nicht überzeugt worden, aber er ließ sich zuletzt durch das Zureden Wohlwollender, welche die Sache auf ihr Gewissen nahmen, vielleicht auch durch die Wünsche des Churfürsten selbst, dem es gewiß schmerzlich gewesen wäre, diesen Greis den Scheiterhaufen besteigen zu sehen, bestimmen, einen, wie es scheint, sehr allgemein gehaltenen, Widerruf zu thun und sich der Kirche zu unterwerfen.

Doch es ist Zeit, daß wir zur Erzählung des Processes selbst übergehen, und diese darf wohl etwas ausführlich seyn, da wir, um uns die vollständigste Anschauung von einem solchen Verfahren zu verschaffen, kaum für irgend einen Fall befriedigen-

1) De auctorit. officio et potest. Pastorum, p. 161.

2) Walch Monim. med. aev. II, 1. Praef. p. LIII nennt Joh. von Wesel einen *Confessor*; nach der alterthümlichen Bedeutung des Wortes, kaum mit vollem Rechte.

dere Nachrichten haben, als für den unsrigen. Es liegen uns nämlich zwei Relationen über das Inquisitionsexamen von Augenzeugen vor, eine früher schon gedruckte und eine bisher noch ungedruckte [1]). Beide stammen von unbekannten Verfassern, aber beide liefern ein lebendiges Bild, tragen das Gepräge der Wahrheit im Ganzen und der Treue im Einzelnen und stimmen in den Hauptthatsachen vollkommen überein. Sie unterscheiden sich nur in folgenden Puncten: der gedruckte Bericht, von einem der anwesenden Universitätsmitglieder, wahrscheinlich einem heidelberger, abgefaßt, ist in der Angabe der Facta und Personen-Namen genauer, er gibt voraus die aus den Predigten Wesels gesammelten Paradoxa und am Schluß anderweitige Urtheile, die über Wesel gefällt wurden, er enthält überhaupt mehr specielle Züge vom Verhalten einzelner Personen und manche characteristische Worte und Ausdrücke, er ist in der Rede oft lebendiger, aber auch barbarischer; der ungedruckte Bericht, welcher mehr einem Protokoll ähnlich sieht und von einem Kölner herrühren dürfte — denn Gerhard von Elten wird darin besonders ausgezeichnet [2]) — ist ausführlicher in der Mittheilung des Gesprochenen, beginnt sogleich mit dem Examen, mischt kein subjectives Urtheil ein, ist in etwas besserem Latein geschrieben, aber minder characteristisch, und gibt nur hie und da einzelne besondere Züge, wodurch die gedruckte Relation erfreulich ergänzt wird. Wir werden bei unserer Erzählung den ersten Bericht zum Grunde legen und an den gehörigen Stellen in Anmerkungen oder Klammern Ergänzungen aus dem zweiten einfügen.

Am Freitag den 8ten Februar [3]) traten die bei dem Processe betheiligten Personen zuerst zu einer Berathung zusammen [4]). Es waren dabei gegenwärtig sämmtliche Doctoren und Magister aus Heidelberg, der Suffragan des Erzbischofs, der Vicarius Graf von Wertheim, der Custos Graf von Solms, die Canonici Breitenbach und Macarius, der Pfarrer von

---

1) Die gedruckte Relation, die schon früher Ortuinus Gratius herausgegeben, befindet sich in *D'Argentré* Collect. judicior. de nov. error. Paris. 1728. T. I. P. II. p. 291—298. Die ungedruckte in einem Bande gemischter Schriften auf der bonner Univ. Bibliothek unter der Rubrik: Hist. Ordin. religios. Nro. 466. b. Außer diesem Originale liegt auch eine Abschrift vor mir durch gütige Mittheilung des sel. Consistorialraths Bruch in Köln.

2) Er wird z. B. gleich im Anfange S. 1: Theologus egregius genannt.

3) Feria sexta post Purificationem.

4) Gedr. Bericht bei D'Argentré S. 292.

Frankfurt [1]), der Rector und Dekan von der Artisten-Facultät der Universität Mainz und mehrere andere Prälaten und Räthe des Erzbischofs. Sie setzten den Gang der Verhandlungen fest und bestimmten, daß Magister Wesalia einen Eid ablegen sollte, alle und jede von ihm verfaßten Schriften und Tractate überliefern zu wollen, um durch seine eigenen Worte überwiesen werden zu können. Zur Abnahme dieses Eides wurden der Graf von Wertheim, der Fiskal des Erzbischofs, Michael Heim, der Dekan von Sct. Victor, Johann Faust, und ein Notarius abgeordnet. Sodann sollten die heidelberger Doctoren, nebst drei Andern, nämlich dem Canonicus Macarius, dem Dekan von Sct. Victor und einem Dritten die Tractate durchgehen, die Irrthümer ausziehen und rubriciren. Unterweilen kamen auch die Kölner, Magister Elten und Sprenger an, und unter diese wurden nun die Schriften zur Extrahirung der Ketzereien vertheilt.

Schon am Sonnabend präsentirten die heidelberger und kölner Doctoren dem Erzbischof die ausgezogenen Artikel. Dieser nahm jedoch keine Einsicht davon [2]), weil sie nicht in eins zusammengefaßt waren. Außerdem stellten die Doctoren den Mag. Gerhard Elten förmlich als Inquisitor vor und der Erzbischof nahm dessen Creditiv entgegen. Nachdem sodann noch Zeit und Ort des Examens festgestellt war, nämlich daß es am Montag bei den Minoriten, wo Wesel gefangen saß, gehalten werden sollte, speisten sämmtliche Doctoren und die heidelberger Magister [3]) bei dem Erzbischof.

Montags den 11ten Februar des Morgens 7 Uhr fanden sich der Erzbischof, der Inquisitor, sämmtliche Doctoren und Magister aus Köln und Heidelberg, der Rector und Dekan der Artisten-Facultät so wie viele andre Mitglieder der Universität Mainz, die Kanoniker und Doctoren, der Kanzler und die Räthe des Erzbischofs, Prälaten und Studenten, der Suffragan, der Pfarrer von Frankfurt, der Fiskal und Pedellen im Refectorium der Minoriten zum Examen Wesels ein. Oben an saß der Inquisitor, dann folgte der Erzbischof, hierauf der Reihe nach die Uebrigen. Vor dem Beginn des Examens selbst sprach der Inquisitor Folgendes: „Ehrwürdigster Vater, verehrte Doctoren!

1) Er heißt im ganzen Berichte, ohne Bezeichnung des Namens, Plebanus Franckfordiensis.

2) Praesul, heißt es S. 292, *nihil eorum inspexit*, quia in unum non erant redacti. Man sieht schon hieraus, wie indifferent Diether sich bei der ganzen Sache verhielt.

3) Einen von diesen Letzteren, die hier so ausdrücklich hervorgehoben werden, halte ich für den Verfasser der gedr. Relation.

Gegenwärtige Zusammenkunft hat unser ehrwürdigster Vater, der Churfürst, veranstaltet, um den Mag. Johann von Wesel über einige in Betreff des katholischen Glaubens verdächtige Artikel vernehmen zu lassen. Aber ich will fürs erste zum Besten jenes Mannes reden: ich bitte, daß zwei oder drei, die ihm günstig sind, oder auch Andere sich erheben mögen, welche ihn ermahnen wollen, daß er von seinen Irrthümern abstehe, sich besinne und um Gnade flehe. Thut er dieß, so wird er Gnade erlangen; will er es nicht, so wird ohne Gnade vorgeschritten werden [1]." Es wurden also der Suffragan, Macarius und der Pfarrer von Frankfurt zu diesem Zweck abgeordnet; sie blieben so lange aus, daß der Inquisitor den Fiskal schickte, um sie zurückzurufen, mit dem Bedeuten: Mag. Johann Wesel müsse von selbst kommen und dankbar seyn für ein solches Anerbieten der Gnade. Indem der Fiskal gehen wollte, kamen jene drei Abgeordneten und führten — denn so wollte er es — den Magister Johannes persönlich herbei.

Johann Wesel ging in der Mitte zweier Minoriten, blaß, leichenartig, einen Stab in der Hand [2]. Es wurde ihm ein Platz mitten im Kreise auf dem Boden [3] angewiesen: gerade dem Erzbischof und Inquisitor gegenüber. Der Inquisitor richtete nun auch an ihn die obigen Worte. Als hierauf Wesel antworten und eine längere Protestation und Vertheidigung beginnen wollte, ward er von Mag. Gerhard unterbrochen, der ihm sagte, er möge sich kurz fassen und erklären, ob er noch auf seinen Meinungen bestehen oder sich der Bestimmung der Kirche unterwerfen wolle? Wesel erwiederte: er habe nie etwas gegen die Bestimmung der Kirche gelehrt; habe er in seinen Tractaten geirrt oder übel gesprochen, so wolle er widerrufen und Alles thun, was sich gebühre. Und als hierauf der Inquisitor sprach: bittet Ihr also um Gnade? entgegnete Wesel: wofür soll ich um Gnade bitten, da ich eines Verbrechens, einer Schuld oder eines Irrthums noch nicht überwiesen bin? — Gut, sagte der Inquisitor, so wollen wir es Euch ins Gedächtniß rufen und das Examen beginnen. Inzwischen ermahnten auch die Uebrigen den Wesel, um Gnade zu bitten. Er ließ also die Worte vernehmen: „ich bitte um Gnade." Nichtsdestoweniger ging der Inquisitor zum Examen über. Bevor jedoch dasselbe begann,

1) Ungedr. Bericht: „so wird er die Gnade ohne Gnade finden."

2) . . . pallidus, silicernius, habens baculum in manu. Man denke an alles das, was Wesel schon vor seiner Gefangennehmung erduldet, und an die längere Einkerkerung!

3) Es heißt ausdrücklich: locatus est ad medium *in terra*.

ließ er durch den Notar sein Beglaubigungsschreiben vorlesen und Johann Wesel förmlich vor sein Gericht citiren, auch gebot er demselben bei Strafe der Excommunication, einfach auf die Fragen zu antworten und die Wahrheit zu sagen ohne Umschweife und Sophistereien. [Endlich wurde noch der Notar des Erzbischofs eidlich verpflichtet, daß er Alles, was gesprochen würde, treu aufzeichnen wolle, und zugleich zwei Zeugen für das Verhör aufgestellt.] Hierauf begann die Vernehmung:

Zuerst fragte der Inquisitor Wesel, ob er glaube, vermöge des geleisteten Eides verpflichtet zu seyn, die Wahrheit zu sagen, auch wider sich selbst oder jeden Andern? Wesel: ich weiß es. Der Inquisitor: saget, ich glaube es. Johannes: wozu brauche ich es zu glauben, wenn ich es weiß? Da wurde der Inquisitor aufgeregter und sprach mit scharfer Betonung: „Magister Johannes, Magister Johannes, Magister Johannes, sagt, ich glaube, sagt, ich glaube es.“ Also erwiederte Wesel: „ich glaube es.“

Zweitens befragt: ob er glaube, daß er, falls er die ihm bewußte Wahrheit nicht sage, unmittelbar durch die That der Strafe der Excommunication verfalle und eine Todsünde begehe? erwiederte er zuerst: ich weiß es — dann: ich glaube es.

3) Ob er einen Tractat über die Art der Verpflichtung menschlicher Gesetze an einen gewissen Nicolaus von Böhmen oder Polen geschrieben, und ob er Tractate über die geistliche Gewalt, über die Indulgenzen, über das Fasten und andere Gegenstände abgefaßt? Wesel glaubt, solche geschrieben und vielen Gelehrten mitgetheilt, namentlich den Tractat über das Fasten dem Bischof von Worms zugesendet zu haben.

4) Ob er mit besagtem Nicolaus in seiner Wohnung oder anderwärts Umgang gepflogen und wie oft? Wesel glaubt und bekennt, er habe sich mit demselben unterredet über Arzeneien und über die Communion unter beiderlei Gestalt, und zwar zu Mainz und zu Wesel; mit dem Beifügen, daß er den Nicolaus aus dem Evangelium widerlegt habe.

5) Ob er andere Tractate oder Sendschreiben an irgend jemanden, an einige Böhmen, oder an irgend welche andere Schismatiker und Häretiker verfaßt habe? Der Inquirend glaubt, er habe es nicht gethan.

6) Ob er Tractate, oder Briefe von den Böhmen selbst oder andern Häretikern empfangen, und ob er ein Gläubiger, oder Begünstiger oder ein Bischof der Böhmen sey? Wesel versichert, daß dieß nicht der Fall sey.

7) Ob er je gelehrt oder gepredigt, daß die heilige Schrift

nicht sage: der heil. Geist gehe vom Vater und Sohn aus, und was er selbst über diesen Punct glaube? Wesel bekennt, dieß zwar geschrieben, aber nicht gepredigt zu haben; auch glaubt er nicht, daß der heil. Geist von Vater und Sohn als einem und demselben Princip ausgehe, weil ihm dieß aus der Schrift nicht bewiesen werden zu können scheint.

8) Ob er an Eine, heilige, katholische und apostolische Kirche glaube und ob er gegen dieselbe etwas geschrieben oder gepredigt habe; ingleichen ob er glaube und geschrieben oder gepredigt habe, daß mit Unrecht im athanasianischen Symbolum der Satz stehe: Nam sicut anima rationalis[1]) etc. Wesel glaubt an Eine heilige Kirche, will nicht gegen dieselbe geschrieben haben, hält aber jenen Satz allerdings bis heute für falsch.

9) Ob er die Kirche für die Braut Christi und regiert vom heil. Geist halte? Allerdings.

10) Ob er glaube, geschrieben oder gepredigt habe, daß die Kirche im Glauben und in Dingen, die zum Heile nothwendig, irren könne? Er sagt, die Kirche Christi könne nicht irren. Dagegen wird ihm erwiedert, er habe es doch geschrieben.

11) Ob er glaube, daß die römische Kirche das Haupt aller übrigen Kirchen, und daß der Glaube, den dieselbe bekennt und festhält, der wahre, von Christo überlieferte sey? Wesel glaubt es.

12) Ob er glaube, daß der römische Bischof der wahre Stellvertreter Christi auf Erden und daß Ein Haupt[2]) für die ganze Kirche nothwendig sey, oder daß Zusammenkünfte und Versammlungen[3]) der Priester [zur Regierung der Kirche ist hinzuzudenken] hinreichten? Er glaubt, daß der römische Bischof Stellvertreter Christi und daß Ein Haupt für die Kirche nothwendig sey.

13) Ob er glaube, daß der Papst, wenn er sündige[4]),

1) Der Satz des athan. Symbols, der hier gemeint ist, heißt: Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita et deus et homo unus est Christus. Daß Wesel in Betreff der Lehre von der Person Christi irgend etwas Unkirchliches oder Ketzerisches vorgetragen, ist uns sonst nicht bekannt. Denn die Frage über das Angenagelt- oder Angebundenseyn Christi am Kreuze, die weiterhin auch noch besonders vorkommt, kann nicht hierher gezogen werden. Es mag also wohl hier nur von einem kritischen Zweifel über die Ursprünglichkeit jener Stelle im Symbolum die Rede seyn.

2) Praesidentem — ein Ausdruck, der in beiden Relationen gebraucht wird.

3) Conventus et congregationes.

4) Papa peccator.

den Gebrauch seiner Gewalt und Jurisdiction verliere? Er glaubt es nicht.

14) Ob er glaube, geschrieben oder gepredigt habe, die Apostel hätten von Christo nicht die Autorität erhalten, Kirchengesetze aufzustellen? Er bekennt, gepredigt und geschrieben zu haben, daß dieß im Evangelium nicht stehe, und glaubt nicht, daß die Apostel eine solche Gewalt empfangen.

15) Ob er glaube, geschrieben oder gepredigt habe, der Papst, Kaiser oder andere Fürsten und Prälaten hätten nicht die Vollmacht, Gesetze aufzustellen, welche die Untergebenen in ihrem Gewissen bei Todsünde verpflichten, es sey denn mit Beistimmung der Untergebenen? Und ob die Untergebenen, die zu einem Gesetze ihre Zustimmung gäben, dasselbe zu halten gelobten, und nur unter dieser Voraussetzung im Falle des Zuwiderhandelns Uebertreter des Gesetzes wären und eine Todsünde begingen? Wesel glaubt, die Gesetze bedürften der Zustimmung der Unterthanen nicht und die Vorschriften der Kirche verpflichteten bei Todsünde. Indeß war er schwankend in Betreff dieses Artikels [1]).

16) Ob er glaube, geschrieben oder gepredigt, daß jeder Priester dem Wesen nach Bischof, und zwischen beiden nur der Unterschied des Namens sey? Er glaubt, daß ein Unterschied sey [2]) zwischen Bischof und Priester.

17) Ob er glaube, geschrieben oder gepredigt, daß niemand unter den Christen, auch die gelehrtesten nicht, eine Autorität hätten, die Worte Christi auszulegen? Ingleichen, ob er glaube, daß die heil. Schrift durch denselben Geist ausgelegt worden sey von den heil. Vätern und Doctoren, durch welchen sie dem Glauben gemäß überliefert und geoffenbart ist? Den ersten Artikel hält Wesel für falsch, den zweiten glaubt er nicht.

18) Ob er glaube, geschrieben oder gepredigt, daß in den Kindern, obwohl sie schon im Mutterleibe empfangen worden, noch keine Erbsünde sey? Wesel glaubt dieß allerdings.

19) Ob er glaube, daß in dem heil. Sacramente des Altars Christus auf eine reale und sacramentliche Weise enthalten, oder nur so gegenwärtig sey, wie Gott gemeinhin überall ist durch seine wesentliche Gegenwart und Macht? Und ob er glaube, daß in dem Sacrament selbst die Substanz des Brodes oder dessen substantielle [3]) Form bleibe, oder daß nach der Consecration unter

1) varius tamen fuit ad istum Articulum.

2) credit differentiam esse — der Ausdruck ist sehr unbestimmt und läßt verschiedene Deutungen zu.

3) Im ungedruckten Berichte: formam sacramentalem.

der Gestalt des Brodes der ganze Christus mit Leib, Blut und Gottheit vorhanden sey und gleicherweise unter der Gestalt des Weines? Er glaubt dieß; doch glaubt er auch, daß der Leib Christi unter der Gestalt des Brodes seyn könne, obwohl die Substanz des Brodes bleibt.

20) Ob er in Wiesbaden oder anderwärts gepredigt, daß, wer das ehrwürdige Sacrament des Altars sehe, der sehe den Teufel? Er glaubt nicht. Gleicherweise vom Inquisitor befragt [1]), wann er zum letzten Male gebeichtet, Messe gelesen und das Abendmahl empfangen — denn vor Alter und Schwachheit schien Wesel die Messe kaum mehr halten zu können — erwiederte er, daß er in der nächst verflossenen Weihnachtsvigilie zuletzt gebeichtet und am Weihnachtstage selbst das Sacrament empfangen, wie auch, daß er jeden Christen für verpflichtet halte, einmal des Jahres zu beichten und zu communiciren.

21) Ob er glaube, daß die Enthaltsamkeit für die Kleriker der abendländischen Kirche Gesetz oder daß dieselben zur Keuschheit nicht verpflichtet, auch, ob sie an die 7 kanonischen Stunden gebunden seyen? Er glaubt, daß sie nach dem Gesetze zu Beidem verpflichtet seyen.

22) Ob er Religiosen, Mönchen, Nonnen oder Beguinen gepredigt, daß sie an das Gelübde der Keuschheit oder irgend welche andre Gelübde nicht gebunden seyen? Und ob er behauptet, der Mönchsstand trage nichts zum Heile bei, oder zu den Minoriten ein Wort des Inhaltes gesprochen: „ich kann euch nicht selig machen in eurem Stande?" Wesel glaubt, daß die Klosterleute an das Gelübde gebunden seyen; er will gesagt haben: „nicht das Mönchthum macht euch selig, sondern die Gnade Gottes [2]);" er achtet auch das Mönchsleben für einen Weg zum Heil und sagte: „wenn diese nicht selig würden, wer soll es dann werden?"

23) Ob er einem Priester in Koblenz oder Andern den Rath ertheilt, sie könnten ohne Sünde mit Einem Weibe in Gemeinschaft leben? Er leugnet, dieß gethan zu haben.

24) Ob er glaube oder geschrieben habe, es gebe keine Todsünde außer derjenigen, die von der Bibel als solche bezeichnet werde? Wesel glaubt dieß allerdings, bis er eines Besseren belehrt werde.

25) Ob er vor dem Volke gepredigt, es sey zweifelhaft, ob

1) Dieß geschah beim Beginn des Examens, ist aber ohne Zweifel der Gleichartigkeit wegen hier vom Berichterstatter eingeordnet.

2) Nach dem ungedr. Berichte: Religio [der Mönchsstand] nullum salvat sine gratia Dei.

Christus mit Stricken an das Kreuz gebunden oder mit Nägeln angeheftet gewesen? Er bekennt, gesagt zu haben, daß hierüber in der Passionsgeschichte nichts Entscheidendes ausgesprochen sey; doch glaubt er: mit Nägeln.

26) Ob er für diese und andre seiner Meinungen Anhänger oder Begünstiger gefunden habe? Wesel leugnet es.

27) Ob er glaube, daß den kirchlichen Ablässen eine Wirkungskraft einwohne? was er überhaupt vom Ablaß denke, und ob er einen Tractat über diesen Gegenstand geschrieben? Er gesteht, daß er einen solchen Tractat verfaßt und hält das noch wörtlich fest, was er darin vorgetragen.

Endlich 28stens über die Statthalterschaft Christi auf Erden befragt, antwortet er: er glaube nicht, daß Christus sich einen Statthalter auf Erden zurückgelassen habe, und beruft sich dafür auf das Wort des scheidenden Heilandes: „siehe ich bin bei euch alle Tage;" denn hiermit gebe derselbe deutlich zu erkennen, er wolle keinen Vertreter an seine Stelle setzen [1]). Wenn Vicarius einen solchen bezeichne, der in Abwesenheit des Herrn dessen Geschäfte zu verrichten habe, so habe Christus keinen Vicarius auf Erden.

Nach beendigtem Examen wurde Wesel in sein Gefängniß zurückgebracht. Sofort beschlossen der Erzbischof, der Inquisitor und die Doctoren eine Commission niederzusetzen, die über das Weitere berathschlagen sollte. Es wurden dazu gewählt die heidelberger und kölner Doctoren, die beiden Kanzler des Erzbischofs und des Pfalzgrafen, Georg Pfeffer und Thomas Dornberg, der Suffragan, der Rector der Universität Mainz, die Canonici Graf von Solms und Macarius, der Fiskal mit zwei Notarien. Diese kamen, nach gehaltener Mahlzeit, um zwei Uhr zusammen und stellten das fest, was nun am folgenden Tage geschah.

Am Dinstag früh kam dieselbe Versammlung, wie am vorigen Tage, wieder im Minoritenkloster zusammen; jetzt wurden auch Laien zugelassen und niemand zurückgewiesen. Nachdem Wesel vorgeführt war, erklärte der Inquisitor, heute dreierlei vornehmen zu wollen: erstlich dem Angeklagten einige Artikel, auf die er gestern nicht entschieden genug [2]) geantwortet, auf's Neue vorzulegen; zweitens ihn einige, gestern nicht berührte, Fragen beantworten zu lassen; drittens ihn über das Gestrige noch ein-

1) Der ungedr. Bericht fügt hinzu: „weil er selbst gegenwärtig seyn und Alles thun wolle."

2) Gedr. Bericht: non satis resolutus. Ungedr.: non satis recollectus.

mal zu vernehmen, ob er noch dabei beharren oder davon abgehen wolle. Nach erneuerter Eidesleistung wurden also zunächst von Wesel folgende Additional-Artikel[1]) zu Protokoll genommen:

Befragt über seinen Tractat vom Ablaß, glaubt er: der Schatz der guten Werke könne durch den Papst nicht vertheilt werden, weil dieser Schatz nicht auf Erden gelassen worden sey; denn es heiße ja in der Schrift: ihre Werke folgen ihnen nach. Auch glaubt er, eine Ausgleichung der für die Sünden schuldigen Strafen durch die Strafen Christi und der Heiligen finde nicht statt, weil deren Verdienste nicht auf andere Menschen zur Genugthuung übertragen werden könnten; deßhalb könne auch weder der Papst noch ein anderer Prälat jenen Schatz unter Andere vertheilen. Ferner glaubt er nicht, daß sein Tractat den Satz enthalte: „die Indulgenzen sind nicht Erlassungen solcher Strafen, die vom Recht oder von einem Menschen für die Sünden auferlegt sind; und darum sind solche Erlassungen, Indulgenzen genannt, ein frommer Betrug für die Gläubigen." Ingleichen glaubt er nicht, daß in seinem Tractate der Artikel stehe: „daß die Kirche Ablaß ertheilt, ist nur wahr von der Kirche, welche irrt, und darum schadet die Kirche, indem sie Ablaß gibt, mehr, als sie nützt."

Weiter befragt, was er denke über die Weihe und Einsegnung der Altäre und Kelche, des Kirchenschmuckes, der Lichter, Palmen, Kräuter, des Weihwassers und anderer lebloser Gegenstände, glaubt er, daß darin keine Kraft liege, um böse Geister zu vertreiben und die Vergebung läßlicher Sünden zu bewirken. Auch glaubt er, daß das geweihte Wasser nicht mehr Wirkungskraft besitze, als anderes gewöhnliches Wasser.

Ferner in Betreff der Ehe und Verwandtschaftsgrade glaubt er, daß der Papst von den im alten Testamente verbotenen Graden nicht dispensiren könne, wohl aber von den im neuen Gesetze verbotenen; auch, daß die Gläubigen bei Todsünde verpflichtet seyen, sich von solchen Graden zu enthalten.

Endlich bekennt er sich zu folgenden Glaubenssätzen: Gott kann dem, der den Gebrauch der Vernunft hat, seine Gnade mittheilen, ohne alle Bewegung des freien Willens; der Apostel Paulus z. B. that zu seiner Bekehrung nichts durch seinen freien Willen. Nur durch Gottes Gnade werden die Erwählten selig. Es ist nichts zu glauben, was nicht in der heiligen Schrift enthalten ist.

1) Diese kommen im ungedr. Berichte nach der Wiederholung der gestrigen Artikel.

Bei der Erneuerung der am vorigen Tage vorgelegten Fragen blieb Wesel fast durchgängig bei den schon gegebenen Erklärungen, namentlich in Betreff der Artikel 1—6, 9—18, 20—28. Nur zum 7ten, 8ten und 19ten Artikel gab er noch einige Zusätze. In Beziehung auf den 7ten Artikel nämlich vom Ausgang des heiligen Geistes glaubt er, der Satz des nicänischen Symbols „der heilige Geist geht aus vom Vater und Sohn" sey falsch und man müsse den Worten des Johannes: „der heilige Geist vom Vater" mehr glauben, als jener Bestimmung; denn es sey zu bezweifeln, ob jedes gesetzmäßig versammelte Concil unter unmittelbarem Einflusse des heiligen Geistes und Christi stehe; auch glaubt er, daß die Lehre vom Ausgange des Geistes von Vater und Sohn nicht in der Schrift enthalten sey, weder ausdrücklich, noch dem Sinne nach. Rücksichtlich des 8ten Artikels über die Kirche bestimmte er den Begriff der Kirche noch in der Weise, daß sie sey die Gemeinschaft aller durch die Liebe verbundenen Gläubigen, und glaubt, daß dieß die wahre Kirche Christi sey, welche niemand kennt, als Gott; auch erinnert er dabei, daß weder den Heiligen, dem Augustin, Ambrosius und andern, noch den allgemeinen Concilien, sondern allein der heiligen Schrift, dem Kanon der Bibel zu glauben sey. Beim 19ten Artikel über das Abendmahl glaubt er, daß bei der Verwandlung der Substanz des Brodes in den Leib Christi der Leib die erste Materie und die bloße Substanz der Materie sey [1]), besteht aber sonst auf dem Früheren.

An demselben Tage sagte er auch im Laufe des Examens: „Und wenn Alle von Christo abweichen, so will ich allein ihn als Gottes Sohn verehren und ein Christ bleiben." Worauf der Inquisitor entgegnete: „Das sagen alle Ketzer, auch wenn sie schon auf dem Scheiterhaufen stehen." — Da er gewisse Sätze geschrieben zu haben leugnete, wurden ihm seine eigenhändigen Tractate vorgelegt, worauf er seine eigene Schrift nicht weiter zu verleugnen vermochte [2]). Und als er einmal häufig wiederholte, er habe eine gewisse Sache nie gehört, sprach M. Gerhard zu ihm: „Ihr seyd ein Doctor heiliger Schrift und wisset das nicht?" [Endlich [3]) ermahnte ihn der Inquisitor, er möge in Betracht

1) . . . credit, quod in conversione substantiae panis in corpus Christi, corpus est materia prima, et nuda substantia materiae. Ebenso der ungedr. Bericht.

2) Bezieht sich ohne Zweifel auf einige Stellen aus dem Tractat über den Ablaß.

3) Alles Eingeklammerte, hier und in der Folge, ist aus der ungedr. Relation.

seiner Irrthümer um Gnade bitten und es entspann sich zwischen ihnen folgendes Gespräch. Wesel: Muß ich um Gnade bitten, da ich doch keiner Schuld überführt bin? — Inquisitor: Ihr müßt entweder um Gnade bitten, oder ein härteres Urtheil erwarten; aber wenn Ihr um Gnade bittet, so wird Euch Verzeihung zu Theil werden. Wesel: Ihr zwingt mich, ein Bekenntniß abzulegen und um Gnade zu flehen, und doch ist mir meine Schuld nicht bewiesen! — Inquisitor: Ich zwinge Euch nicht. — Wesel: Ja, Ihr treibt mich aber doch an. — Inquisitor: Ich thue weder das Eine, noch das Andere, sondern Ihr müßt aus freien Stücken um Gnade bitten, und ich protestire gegen das, was Ihr mir aufbürdet [1]). — Als nun auch Andere Wesel in demselben Sinn ermunterten, sprach er: Nun gut, ich bitte um Gnade. Worauf der Inquisitor mit den Worten schloß: Nicht also, sondern von selbst müßt Ihr kommen und um Gnade bitten.]

Also wurde Wesel nach beendigtem Examen [2]) wieder ins Gefängniß abgeführt und hierauf beschlossen, es sollten drei Doctoren der Theologie, der Suffragan, Herwig und Sprenger zu ihm geschickt werden, um ihn gütlich zu ermahnen, von seinen Irrthümern und Ketzereien abzustehen; [doch sollten sich dieselben nicht mit ihm auf eine Entwickelung der Gründe einlassen, weil er hiervon nur wieder Veranlassung zu weiteren Discussionen nehmen könnte und dann die Sache nie zum Abschluß käme.]

Die Deputirten verfügten sich also am Mittwoch in der Frühe zu Wesel, ermahnten und bearbeiteten ihn. [Er entgegnete ihnen: Soll ich gegen mein Gewissen handeln? — Die Deputirten: Nein, denn die Artikel sind ja, wie Ihr selbst sehet, falsch. — Wesel: Das sagt Ihr wohl, aber Ihr beweiset es nicht. — Deputirte: Es sind hier keine Beweise nöthig, weil die Artikel von der Kirche verdammt sind. — Wesel: Darüber habe ich eben keine Gewißheit. — Deputirte: Das genügt aber nicht, um der Strafe zu entgehen.] Doctor Herwig fragte Wesel n unter Anderm auch, wahrscheinlich um ihm die Autorität der Kirche annehmbar zu machen: warum er denn mehr an die vier kanonischen Evangelien glaube, als an das Evangelium Nicodemi? Wesel: Weil ich will. — Deputirter: Aber warum glaubt Ihr an die vier Evangelien? — Wesel: Weil ich es so von den Eltern überkommen. — Deputirter: Aber warum glaubt Ihr den Kirchenlehrern nicht? — Wesel: Weil ihre Lehre nicht kano-

1) welche Protestation er auch zu Protokoll nehmen ließ.

2) Der ungedr. Bericht fügt hinzu: „indem er sich Bedenkzeit ausbat (deliberationem cepit)."

nische Schrift ist. — Deputirter: Wie könnet Ihr aber verlangen, daß man Euch auf der Kanzel glaube, wenn Ihr selbst den heiligen Lehrern keinen Glauben schenkt? — Wesel: Ich habe gepredigt, aber ich habe mich nicht darum bekümmert, ob man meinen Worten geglaubt hat oder nicht. — Als ihm die Deputirten stärker zusetzten, sprach er: „Wie Ihr mit mir verfahret, würde auch Christus, wenn er da wäre, von Euch als Ketzer verdammt werden; aber der", fügte er lächelnd hinzu, „würde Euch durch seinen Scharfsinn überwinden." [Endlich nach vielem Hin- und Wiederreden erklärte Wesel: Ich will wiederrufen, wenn Ihr meinen Wiederruf auf Euer Gewissen nehmen wollt. — Deputirte: Das wollen wir thun, und alle Schuld tragen, die Euer Gewissen beschweren könnte. — Wesel: „Werde ich aber doll, so thun ich es nit."] Nach gehaltenem Mittagsmahle wurde dann beschlossen, am nächsten Tage Wesel die Hauptartikel vorzulegen, die er zu wiederrufen und abzuschwören haben sollte.

Am Donnerstag wurde Wesel eine Zusammenfassung der ihm zur Last gelegten Irrthümer und eine Wiederrufungsformel vorgelegt. Er erklärte, Alles annehmen und den Wiederruf leisten zu wollen, zuerst im Refectorium der Minoriten, in Gegenwart des Bischofs und des Klerus, dann, nachdem eine Verkündigung in allen Kirchen vorangegangen, mit der erforderlichen Feierlichkeit im Dome vor allem Volk.

Des Freitags in der Frühe um 7 Uhr fand sich der Erzbischof und Inquisitor wieder in Gegenwart der Doctoren und Prälaten, so wie vieler geistlichen und weltlichen Personen ein Der Inquisitor hielt eine kleine Anrede und erklärte, daß Wesel zum Wiederrufe vollkommen bereit sey. Dieser wurde nun durch den Fiskal des Erzbischofs herbeigeführt und der Inquisitor redete ihn also an: „Theuerster Magister Johannes, Ihr habt Euch Bedenkzeit erbeten in Betreff der Bitte um Gnade und des Wiederrufs einiger Artikel, in denen Ihr als Irrender erfunden worden seyd und wodurch Ihr die Kirche befleckt und dem Volke Anstoß gegeben habt. Da nun alle hier Anwesende zu diesem Zwecke zusammenberufen sind, so könnt Ihr jetzt aus freiem Willen sprechen, was Euch im Sinne liegt." [Wesel wollte nun im Angesichte des Erzbischofs und der Uebrigen auf die Kniee niederfallen, aber da er es vor Schwäche nicht vermochte, hieß ihn der Inquisitor sitzend sprechen. Er sagte daher, nachdem die Furcht und das Zittern verschwunden, aus innerster Brust mit klarer Stimme folgende Worte:] „Ehrwürdigster Vater in Christo, Erzbischof dieser hochberühmten Diöcese, ehr

würdiger Vater Inquisitor, und Ihr Herren Doctoren, Magister und anderen ehrwürdigen Männer! ich erkenne freiwillig an, daß in meinen Schriften und Reden Irrthümliches gefunden worden sey. Ich wiederrufe diese Irrthümer und will sie auch öffentlich wiederrufen. Ich unterwerfe mich den Geboten der heiligen Mutter Kirche und der Belehrung der Doctoren. Ich will die mir aufzuerlegende Buße ertragen und bitte um Vergebung und Gnade."

[Nachträglich legte der Inquisitor Wesel noch folgende Fragen vor: Wie lange er Prediger gewesen? Antwort: Siebzehn Jahre zu Worms. — Wann er den Tractat über die Indulgenzen geschrieben? Antwort: Zu der Zeit, da Ablaß verkündigt worden, und das Jahr vorher. — Wann er sich seine Meinung über den heiligen Geist gebildet? Wesel glaubt, es möchten etwa 6 Jahre her seyn. — Dann erklärte sich Wesel bereit, auch öffentlich im Dome wiederrufen und abschwören zu wollen, und bat, man möge ihn nun nicht wieder das dunkle und schmutzige Gefängniß, sondern eine ordentliche Wohnung beziehen lassen. Der Inquisitor verwies ihn aber auf die Zeit, da er den Wiederruf gethan haben werde; dann solle er Absolution empfangen, vorher aber dürfe er mit niemanden Gemeinschaft haben. Er wurde also an den gewohnten Ort gebracht.]

Der öffentliche Wiederruf wurde auf den nächstbevorstehenden Sonntag Estomihi verlegt und von Wesel auf die ihm vorgezeichnete Weise vollzogen [1]). Ohne Zweifel mochte Wesel gehofft haben, nun vollkommen frei und in den früheren Zustand wieder hergestellt zu werden. Dieß trat jedoch nicht ein. Der Fanatismus begnügte sich keineswegs mit dem bloßen Wiederrufe: Wesels Schriften wurden noch außerdem zum Feuer, er selbst, um ihn ganz unschädlich zu machen, zu lebenslänglicher Gefangenschaft im Augustiner-Kloster zu Mainz verurtheilt. Als Wesel seine Schriften zum Holzstoße tragen sah, brach er, eingedenk des Guten, das sie enthielten und der Arbeit, die sie ihn gekostet, in bittere Thränen aus und rief [2]): „O du frommer Gott, soll auch das Gute mit dem Schlimmen zu Grunde gehen? Muß das viele Gute, was ich geschrieben, büßen, was das wenige Schlimme verschuldet hat? Das ist nicht dein Urtheil, o Gott, der du bereit warst, der unermeßlichen Menge um zehn Gerechter

1) Auch noch aus der ungedr. Relation.

2) Nach dem Berichte des Joh. Butzbach, Mönch zu Heisterbach (siehe unten) in dem Auctar. in libr. *Trithemii* de script. eccles. p. 79 vers.

willen auf Abrahams Gebet zu schonen, sondern das Urtheil der Menschen, die, ich weiß nicht, von welchem Eifer, gegen mich entflammt sind!"

Wesel selbst wurde der Härte des menschlichen Urtheils bald durch den höheren milderen Richter entnommen: er starb, wie bei seiner großen Körperschwäche vorauszusehen war, nachdem er nicht volle zwei Jahre im Gewahrsam zugebracht, im Jahre 1481.

Blicken wir nun von hieraus noch einmal auf den Proceß zurück und vergleichen Wesels Aussagen mit dem, was er früher in seinen Schriften und Predigten behauptet, so zeigt sich, wenn man die Aeußerungen Wesels an den gehörigen Ort stellt und den eigentlichen Sinn derselben richtig unterscheidet, daß er sich in allen wesentlichen Dingen treu blieb. Zunächst hielt er seine Hauptprincipien vollkommen fest: erstlich das formelle, daß nichts zu glauben sey, was nicht in der Schrift, im Kanon der Bibel, stehe, weßhalb er auch die Autorität der heiligen Lehrer verwirft, und in Abrede stellt, daß die Schrift von den Vätern in demselben Geiste ausgelegt worden, in welchem sie geoffenbart und eingegeben sey [1]); und zweitens das materielle, daß nur die göttliche Gnade, nicht ein Verdienst der Werke den Sünder selig mache, in welchem Sinne er z. B. behauptet, daß auch die Mönche nicht durch das Mönchthum, sondern nur durch die Gnade selig würden [2]), obgleich er zugibt, daß ihre Werke, sofern sie nämlich auf der Gnade beruhen, zum Heile förderlich seyn könnten. Sodann verleugnete er auch, was besonders wichtig ist, seine Grundsätze über die Kirche, Hierarchi und kirchliche Gesetzgebung nicht; nur ist es hier besonders erforderlich, daß wir zwischen den Zeilen zu lesen verstehen und gehörig in den Sinn eindringen, den Wesel mit seinen Erklärungen verband. Wesel hatte schon immer, namentlich im Tractat über den Ablaß, zwischen der Kirche Christi und der erscheinenden katholischen Kirche unterschieden: nur die erstere war ihm ein wirklich göttliches Institut und über Irrthum und Befleckung erhaben, die andre war ihm etwas Menschliches, von Irrthum und Mängeln keineswegs frei. Diese Unterscheidung lag ihm auch bei seinen Antworten im Sinne, aber er spricht dieselbe nicht bestimmt aus, sondern er deutet sie nur an. Als die wahre Kirche bezeichnet er die Gemeinschaft der in Liebe verbundenen

1) Art. 17. 2) Art. 22.

Gläubigen; aber von dieser sagt er, daß sie nur Gott bekannt, mit andern Worten, daß sie eine innerliche, unsichtbare sey [1]; gegen diese Kirche nie gesprochen, geschrieben oder gehandelt zu haben, konnte Wesel mit Recht behaupten; sie erklärte er auch jetzt mit gutem Gewissen für die Braut Christi, beseelt von seinem Geiste und darum erhaben über jeden Irrthum; in dieser Kirche führte er Alles auf das Eine unsichtbare Haupt, auf Christum, den lebendigen, erhöhten, stets gegenwärtigen Gottessohn zurück, und darum sagt er, so wie schon ursprünglich nur Christus das neue Gesetz gegeben und die Apostel keineswegs die Vollmacht gehabt, neue Gesetze für die Kirche aufzustellen, so wirke und verrichte auch jetzt noch Christus alles zum Heil Erforderliche unter den Gläubigen, und bedürfe keines Stellvertreters, um das auszurichten, was er etwa nicht selbst thun könnte [2]. Aber damit vertrug es sich wohl, daß Wesel die kirchliche Hierarchie, so wie deren beziehungsweise Autorität und Nothwendigkeit anerkannte, daß er den Papst als Haupt der sichtbaren Kirche und als deren höchste und gesetzmäßige Obrigkeit gelten ließ; denn er verwarf auch sonst den Papst, so wie jede kirchliche und weltliche Gewalt nicht an und für sich, sondern nur insofern der Eine oder die Andre dem Worte Gottes widerstrebt, insofern ihre Gesetze und Befehle die christliche Wahrheit oder Liebe verletzen [3]. Allerdings jedoch ist ihm die Hierarchie, wie die sichtbare Kirche, der sie angehört, nicht von göttlicher, sondern von menschlicher Einsetzung. Diese Unterscheidung festhaltend, konnte Wesel auf der einen Seite behaupten, daß, so wenig die Apostel, ebenso wenig und noch weniger ihre angeblichen Nachfolger, die Bischöfe, die Vollmacht hätten, Gesetze für die Kirche aufzustellen [4], daß vielmehr nur dasjenige als Uebertretung des göttlichen Gesetzes und als Todsünde zu betrachten sey, was in der Schrift als solche bezeichnet werde; aber auf der andern Seite, indem er stets den Gehorsam gegen jede Obrigkeit, selbst gegen die tyrannische empfohlen und die Auflehnung gegen dieselbe als eine Widersetzlichkeit gegen die göttliche Ordnung bezeichnet hatte [5], konnte er zugleich die Gesetze der geistlichen und weltlichen Obrigkeit, auch ohne Zustimmung des Volkes [6], für verbindlich, wiewohl nur menschlich verbindlich, und eine Uebertretung derselben

1) S. die Erneuerung der am vorhergehenden Tage vorgelegten Fragen bei Art. 8. Vergl. oben S. 327.
2) Art. 28.
3) Siehe das oben S. 295 und 302 aus dem Tractat de auctorit. off. et pot. Pastorum angeführte.
4) Parad. p. 291.
5) S. oben S. 302. 6) Art. 15.

für Sünde erklären, in demselben Sinne also auch z. B. das Cölibatsgesetz der abendländischen Kirche und die Anordnung der sieben kanonischen Stunden als verpflichtend bezeichnen [1]). Aber natürlich hielt sich diese Verpflichtungskraft seinem Sinne gemäß immer innerhalb der Grenzen, die er ihr auch sonst gesteckt hatte, insofern nämlich dadurch christliche Wahrheit und Liebe nicht gefährdet, das Evangelium nicht gehemmt und verkürzt werde. Ferner behauptet Wesel seinen früheren Standpunct auch darin, daß er den ganzen Inhalt seines Tractates über den Ablaß festhält [2]) und sich auch im Einzelnen, wiewohl er sich einiger untergeordneter Sätze, die allerdings im Wesentlichen in jenem Tractate stehen, nicht mehr erinnern will [3]), mit früheren Aeußerungen über diesen Lehrpunct conform erklärt; daß er manche gangbare Kirchengebräuche, namentlich die mit vielfachem Aberglauben verknüpfte Weihung lebloser Gegenstände, als kraft- und bedeutungslos bezeichnet [4]); und daß er das strenge Transsubstantions-Dogma wenn auch nicht entschieden leugnet, so doch, die lutherische Lehrform andeutend, in Zweifel stellt [5]). Seine, der orientalischen Kirche beitretende Ansicht über den Ausgang des heiligen Geistes erscheint im Ganzen als etwas ziemlich Isolirtes und hat wohl ihre Basis nur in Wesels Streben nach vollständiger Schriftmäßigkeit. Dagegen hängt seine Meinung, daß die Erbsünde noch nicht in den Kindern im Mutterleibe sey [6]), wohl ohne Zweifel mit seiner Auffassung der ganzen sittlich-religiösen Entwickelung und namentlich der Gnadenwirkungen zusammen: Wesel konnte bei seinem in der Hauptsache augustinischen Standpuncte, da er alles Heilsame und Gute nur aus der Gnade ableitete, niemals die Erbsünde an sich leugnen wollen, sondern nur deren dem Bewußtseyn vorangehende Entwickelung, und seine eigentliche Ueberzeugung scheint die gewesen zu seyn, daß nur derjenige, der schon den Gebrauch der Vernunft habe, so der Sünde wie der Gnade fähig sey, daß nur das vernünftige Wesen Subject der Sünde und Object der Gnade seyn könne.

Soweit wäre Alles in der Ordnung, denn wenn auch einige geringe Schwankungen, vielleicht selbst kleine Reticenzen vorkamen, so hielt sich doch Wesel beim Verhör im Ganzen treu in der Sphäre seiner Ueberzeugung. Aber nun tritt ohne zureichende Vermittelung der Wiederruf ein. Wesel leistet den-

1) Art. 21. 2) Art. 27.
3) In den Additionalartikeln zu Anfange. S. oben S. 326.
4) Ebendas. S. 326.
5) Bei der Wiederholung des 19ten Art. S. oben S. 327.
6) Art. 18.

selben, wie er selbst ausspricht, ohne gehörig überwiesen und überzeugt zu seyn, auf die Autorität der Mutter Kirche hin, die er bisher verworfen hatte, und zu deren Anerkennung er durchaus nicht auf eine gründliche Weise gebracht worden war. Er weicht der Gewalt und schiebt es denen ins Gewissen, die ihm als Werkzeuge der Gewalt gegenüberstehen. Hier wird er — dieß dürfen wir nicht verhehlen — in einem entscheidenden Momente dem reformatorischen Standpunct untreu, denn dieser fordert eben von subjectiver Seite vor Allem jene unverletzliche Wahrheitstreue, jene reine und strenge Gewissenhaftigkeit, die, gebunden nur durch das Wort Gottes, von aller menschlichen Autorität und Macht innerlich frei ist, die nichts auf ein fremdes Gewissen legt, sondern Alles nur auf das eigene nimmt, die mit Huß, wenn es die Reinheit und Treue des innersten Bewußtseyns fordert, auf den Scheiterhaufen geht oder mit Luther spricht: ohne Ueberweisung durch Zeugniß der Schrift oder öffentliche, klare und helle Gründe kann und will ich nichts wiederrufen, „weil weder sicher noch gerathen ist, etwas wider das Gewissen zu thun", und sich dann einfach, weil sie nicht anders kann, auf Gottes Hülfe verläßt. Aber wenn wir diesen Abfall Wesels auch nicht rechtfertigen können, besonders da derselbe auch nicht einmal wie bei Hieronymus von Prag durch eine spätere um so schönere Erhebung vergütet wird, so dürfen wir doch auch nicht übersehen, was zur Entschuldigung dient; nämlich dieses: der Wiederruf Wesels war sehr allgemein gehalten, er erkannte an, was im Grunde jeder Schreibende und Sprechende thun kann, daß in seinen Schriften und Reden Irrthümliches vorhanden, ohne Bezeichnung und Verwerfung einzelner Sätze, und unterwarf sich, wozu auch Jeder bereit seyn kann, der Belehrung der Doctoren; selbst dieser allgemeine Wiederruf war dem alten, körperlich gebrochenen, Manne durch Ueberredung abgepreßt und die Sache wurde ihm mehr angethan, als daß sie so recht seine eigene That gewesen wäre; und am Ende mochte er vielleicht, wozu er freilich kein Recht hatte, das Ganze mehr wie eine Formalität ansehen, der man sich unbeschadet der inneren Ueberzeugung unterziehen könne; eine gründliche innere Umänderung hatte auf keinen Fall bei Wesel statt gefunden, und daß auch die Gegner dieß so ansahen, geht daraus hervor, daß sie ihn auch nach dem Wiederrufe, um aller weiteren Verwirrung, die er noch anrichten könnte, zuvorzukommen, ganz von der Berührung mit der Welt ausschieden. Immer jedoch und bei allem Mildernden bleibt der Schluß von Wesels Leben mit einem Flecke behaftet und einen andern Anblick, als der wormser Prediger vor dem Glau-

bensgerichte zu Mainz, bietet freilich 42 Jahre später der Glaubensheld Luther auf dem großen Tage zu Worms dar, wenn es erlaubt ist, bei dem einsamen, alterschwachen Greise, der auch wohl noch mit inneren Zweifeln über die Autorität der Kirche und die Rechtmäßigkeit ihrer Ordnungen zu kämpfen hatte, an den 38jährigen Mann zu erinnern, der, durchdrungen von einer Glaubenskraft sonder Gleichen, gehoben von angeborenem Muthe, getragen von der Zustimmung der Besten in Deutschland in einer schon bedeutend weiter geschrittenen Zeit, gerade damals mehr als je begeistert war von der großen Stunde, wo er als Vertreter des Glaubens vor dem Vertreter der irdischen Gewalt stehen und ein Wort sprechen durfte, dessen Wichtigkeit ganz Deutschland, ja die christliche Welt empfand.

Haben wir aber nun unverhüllt die Schattenzüge in Wesels Bilde gezeigt, seinen theilweisen Uebermuth im Kampfe und seinen vorübergehenden Kleinmuth in der Gefahr, so dürfen wir zum Schluß auch noch einmal an die christlich und menschlich schönen Züge erinnern. Wesel bleibt immer einer der bedeutendsten reformatorischen Männer, weniger tief, innerlich und zart als Goch, weniger geistvoll, theologisch durchgebildet und besonnen als Johann Wessel, aber dafür practischer und eifriger ins Leben eingreifend, als Beide, stärker und unwiderstehlicher durchdrungen von dem Bewußtseyn, daß unmittelbar in den kirchlichen Zuständen geholfen werden müsse, und stets bereit, für diese Zwecke unter Hohen und Geringen, Freunden und Feinden, durch wissenschaftliche Beweisführungen und populäre Paradoxien schreibend, redend und handelnd zu wirken. Sein Ruhm war, daß er sich in dieser Thätigkeit verzehrte, und wenn ihm nicht gegeben war, das Letzte und Aeußerste dafür zu thun, so dürfen wir nicht vergessen, daß er ein langes Leben durchgeführt hatte gemäß seinem eigenen schönen Spruche: „fromm gegen Gott, gerecht gegen die Menschen, nüchtern und streng gegen sich selbst“ [1]); Worte, die wir ihm mit Recht auf seinen Leichenstein setzen könnten, wenn er einen hätte.

1) Sobrie nobis, juste fratribus, pie Deo. — De auct. officio et potest. Past. p. 146.

Zweites Hauptstück.

Wesels Verhältniß zur Reformation. Urtheile über ihn. Literärisches über seine Schriften.

Das Verhältniß Wesels zur Reformation leuchtet aus dem Bisherigen hinreichend ein. Uebereinstimmend mit Goch und Wessel in der Grundrichtung, im eifrigen Streben nach schriftmäßiger Gestaltung der christlichen Lehre und des christlichen Lebens, so wie in strenger Geltendmachung der paulinisch-augustinischen Liebes- und Gnadenlehre gegen die herrschende Gesetzes- und Werklehre, trieb ihn sein energischer Geist mehr auf das, wovon wirklich die Kirchenverbesserung zunächst ausging, auf die Bekämpfung der schlimmsten Aeußerungen der Werklehre im Ablaß und in verwandten Einrichtungen, überhaupt gegen das ganze veräußerlichte, hierarchische Kirchenthum. So wurde er ein, wenn auch nicht so tief gehender, doch unmittelbarerer und mehr bewußter, Vorläufer der Kirchenverbesserung.

Seine Bedeutung für die Zeit und seine Beziehung zur Reformation geht auch aus dem hervor, was Zeitgenossen und nächste Nachfolger von ihm bezeugt und spätere Nachkommen über ihn geurtheilt haben. Ein sehr merkwürdiges Wort über Wesel spricht schon der Augenzeuge des Processes, von dem wir die gedruckte Relation haben. Er schließt nämlich seinen Bericht[1]) auf folgende Weise. „Mit Ausnahme des einen Artikels über den heiligen Geist scheint Wesel ein so hartes Urtheil nicht verdient zu haben; wäre ihm nur der gehörige Stillstand gegönnt, wären ihm Rathgeber[2]) zugestanden worden, wären nicht alle seine Richter, einen einzigen [Nicolaus von Wachenheim] ausgenommen, Realisten gewesen! Vielleicht wäre auch milder, menschlicher und wohlwollender mit ihm verfahren worden, wenn nicht die Mönche von einem besonderen Eifer beseelt gewesen wären, über einen Weltgeistlichen zu triumphiren, vornehmlich über einen solchen, der ihrem Thomas nicht die gehörige Ehre erwies. Ich bezeuge vor Gott dem Allwissenden, daß dieses bis zum Wiederruf und zur Verbrennung der Bücher fortgeführte Verfahren das äußerste Misfallen zweier gelehrten und redlichen Männer erregte, des Mag. Engelin von Braunschweig und des Mag. Johann Kaisersberg[3]).

1) Bei *D'Argentré* Collect. Judicior. T. I. P. II. p. 298.
2) Consultores.
3) Beide waren damals Prediger in Straßburg. Engelin, auch als

Besonders dem Mag. Engelin wollte scheinen, als ob mit einem so ausgezeichneten Manne viel zu hastig verfahren worden wäre; ja er scheute sich nicht zu behaupten, viele Artikel Wesels und sogar der größte Theil derselben könnten wohl vertheidigt werden; auch verhehlte er nicht, daß hier Eifersucht der Thomisten gegen die Modernen und Schadenfreude der Mönche gegenüber den Weltgeistlichen mit im Spiele gewesen. Aber wer anders, als der Teufel selbst, hat dieses Unkraut zwischen die Philosophen und Theologen gesäet, um einen solchen Zwiespalt zwischen den verschieden Denkenden, den Anhängern des Thomas, des Scotus und des Marsilius hervorzubringen, daß einer, der die Realität der Universalien leugnet [ein Nominalist, wie es Wesel war] gegen den heiligen Geist gesündigt zu haben, daß er der größte Verbrecher wider Gott, das Christenthum und die bürgerliche Ordnung zu seyn scheint? Woher, wenn nicht vom Teufel, diese Blindheit? Denn er ist es, der uns, damit wir nicht Nützlicheres, Edleres, für Sitte, Tugend und Seelenheil Dienlicheres lernen, mit Phantasien verhöhnt und uns zu unnützen Dingen, zu kalten Streit-Speculationen verlockt, durch welche wir weder zur Frömmigkeit gegen Gott, noch zur Liebe gegen den Nächsten entzündet werden, weßhalb auch in der Kirche Gottes keine Erbauung ist, und der Eifer der Christen sich nicht zu vermehren, sondern täglich zu vermindern scheint."

An dieses bedeutsame Wort, welches unwidersprechlich beweist, daß Wesel auch unter den beim Proceß Anwesenden stille und gewichtige Freunde, und unter den Heidelbergern, denn ein solcher war nach allen Anzeigen der Verfasser, wenigstens Einen in der Hauptsache Gleichgesinnten hatte, schließt sich unmittelbar ein noch merkwürdigeres an, nämlich die Aeußerung Johann Wessels über den ihm befreundeten Mann. Wessel, damals schon wieder in sein Vaterland zurückgekehrt, schien nach der Verurtheilung des Freundes von ähnlicher Gefahr bedroht, und wendete sich daher an einen rechtsverständigen Freund, Rudolph van Veen, um sich für alle Fälle Rathes zu erholen. In dem Briefe, den er deßhalb schrieb [1]), beklagt er das Schicksal Wesels, den er zum Feuertode verurtheilt glaubte, und schildert sein Verhältniß zu ihm auf characteristische Weise. Er ge-

---

scholastischer Theologe ausgezeichnet, war früher (s. oben S. 258) Collega Wesels in Erfurt und sein Vorgänger in Mainz gewesen. Der berühmte Volksredner Geiler von Kaisersberg († 1510) befand sich seit 1478 als Prediger in Straßburg.

1) *Wesseli* Opp. p. 920. Vollständig im 2ten Bande in der Biographie Wessels zu lesen.

steht ein, daß ihn, den Vorsichtigeren, die kühne und unüberlegte Ausdrucksweise Wesels oft mit Besorgniß erfüllt, und daß es ihm stets etwas Gehässiges geschienen habe, solche Dinge vor die unverständige Menge zu bringen, aber er nennt nichts desto weniger Wesel einen „ehrwürdigen Mann", und spricht sich über ihn also aus: „Wenn ich gleich seine übertriebenen und für das Volk anstößigen Ungereimtheiten misbillige, so ist doch die Gelehrsamkeit und der Scharfsinn dieses Mannes so groß, daß ich nicht umhin kann, ihn zu lieben und an seinem Schicksale Theil zu nehmen. O wie viel besser wäre es für ihn gewesen, auf unsere Weise, wie ich es oft in Paris unter uns ausgesprochen, die Kämpfe der Realisten und Formalisten vorher zur Uebung durchgemacht zu haben, und dann erst, nicht unvorsichtig, nicht unvorbereitet, sondern wie von einer Burg und Warte die künftigen Angriffe herankommen zu sehen!"

Der eifrige Literator des 15ten Jahrhunderts, Tritheim, hat zwar unsern Wesel als Häretiker nicht in sein Werk über die kirchlichen Schriftsteller aufgenommen, dagegen thut er seiner in der Chronik des Klosters Sponheim [1]) zum J. 1479 kurze Erwähnung; er erzählt: Johannes Ruchard *de Wesalia* superiore sey in diesem Jahre unter dem 10ten Abte von Sponheim, Johann Kolnhausen, zu Mainz dahin gebracht worden, die Artikel, die er in Worms gepredigt, zu wiederrufen, habe selbst mit ansehen müssen, wie alle seine Schriften verbrannt worden, und sey dann zur Buße in das Augustiner-Kloster verwiesen worden, wo er alsbald, von Kummer verzehrt, gestorben [2]). Mehreres aber und Interessanteres gibt uns über Wesel ein Schriftsteller, der das tritheimische Werk über die kirchlichen Schriftsteller ergänzt hat, Johann Butzbach, Mönch in der Abtei Heisterbach; dieser freimüthige Mann scheut sich nicht, dem Verfolgten das beste Zeugniß auszustellen und folgendes über ihn zu sagen [3]): „Johannes von Ober-Wesel, ein Rheinländer, war ein in den heiligen Schriften vorzüglich gelehrter Mann, in der scholastischen Philosophie gründlich gebildet, ein ausgezeichneter Professor der Theologie, in den Vorträgen an das Volk (denn er war auch Prediger) ein fertiger und berühmter Redner, scharfsin-

1) Chronicon Sponhem. in *Trithemii* Opp. historic. ed. M. Freher. P. II. p. 391.

2) Es folgt hierauf ein Abriß seiner Lehren, der auch wörtlich aufgenommen ist in *Bzovii* Annal. eccles. T. XVIII. p. 158. 228.

3) In dem Werke: Auctarium in libr. Joh. *Trithemii* de scriptoribus ecclesiasticis, welches sich im Manuscript auf der Universitätsbibliothek zu Bonn befindet, fol. 79 verso.

nigen Geistes, beredten Mundes, und nicht weniger durch Leben und Sitten, als durch Gelehrsamkeit hervorragend. Er schrieb mehrere Commentare über heilige Bücher und andere Tractate über verschiedene Gegenstände, welche wegen einiger darin enthaltener Irrthümer wider den katholischen Glauben zu Mainz unter Mitwirkung mehrerer gelehrten und edlen deutschen Männer auf Befehl des Erzbischofs Diether, nachdem von dem Urheber ein feierlicher Wiederruf geleistet worden, öffentlich dem Feuer übergeben wurden." Nachdem nun Butzbach den oben schon mitgetheilten Ausruf Wesels bei Verbrennung seiner Schriften berichtet, fährt er fort: „Man sagt, Wesel sey von einem gelehrten Böhmen, der ihn in sein Land einlud und dort in die von Joh. Wiklef stammenden hussitischen Irrthümer einweihte, verführt worden. Es sind welche, die ihn als einen Sektenstifter mit vielfachem Tadel überhäufen, wie jener Wigand [Wirt], dagegen gibt es aber auch Andere, die ihn loben [1])."

Unter diese Lobenden gehörte nun vor allen Dingen Luther selbst und seine protestantischen Nachfolger. Zwar hat Luther über Johann von Wesel nirgends ein so glänzendes Wort ausgesprochen, wie über Johann Wessel, aber dieß erklärt sich nicht allein daraus, daß Wessel wirklich als universell reformatorischer Theologe höher stand, sondern es war vielleicht noch mehr dadurch veranlaßt, daß ihm und den Seinigen Wessel eine neue überraschende Erscheinung, ein höchst erfreuliches Echo aus der Ferne, Wesel dagegen von frühe bekannt und gewohnt war. Verleugnet aber hat Luther diesen seinen Vorgänger, der selbst durch Schriften sein Lehrer war, keineswegs. Nicht nur

1) Zu Ende des 15ten oder zu Anfange des 16ten Jahrhunderts erschien eine Apologie für Johann von Wesel von einem Wigand Trebellius, welchem der zu Anfange des 16ten Jahrhunderts bekannt gewordene frankfurter Dominikaner, Wigand Wirt [eigentlich Wirth, Caupo], ein strenger Eiferer, einen Dialogus apologeticus entgegengesetzte, in dem er Folgendes angibt: aus Veranlassung des an den Böhmen Nicolaus gerichteten Tractates sey Wesel der Inquisition, Nicolaus der Gefangenschaft verfallen; darnach habe man noch ein eigenhändiges Sendschreiben Wesels voll der ärgsten Ketzereien gefunden, gerichtet an das Haupt der Hussiten, worin er den orthodoxen Glauben, den römischen Stuhl, die Prälaten der Kirche und die geistliche Jurisdiction aufs schimpflichste angegriffen habe. Wigand führt zwar Manches an, was in der Schrift de auctoritate past. eccl. enthalten ist, und man könnte daher an diese denken; Anderes aber auch, was nicht darin vorkommt, und so wäre es möglich, daß auch der Sendbrief ad Bohemorum summum antistitem et haeresiarcham eine Fiction des Ketzermachers wäre. Siehe über dieß Alles *Walch* Monim. med. aev. II, 2. Praef. p. XVII sqq. Ueber Wigand Wirt ist zu vergleichen: Rotermunds Ausg. der Epist. obsc. viror. Hannov. 1830, in der Vorrede S. 95 und Gieselers K. Gesch. II, 4. S. 342, Note u.

erwähnt er, er sey aus Wesels „Büchern, welche damals die hohe Schule zu Erfurt regieret, Magister geworden", sondern er spricht auch mit großem Antheile von des Meisters Schicksal: „Ich gedenke", sagt er[1]), „wie M. Johannes Wesalia, der zu Maynz Prediger gewest, allein darum mußte verdammt seyn von den verzweifelten, hoffärtigen Mördern, genannt haereticae pravitatis inquisitores (ich sollt sagen: inventores) Prediger-Mönche, daß er nicht wollt sagen: credo deum esse, sondern sprach: scio deum esse." Nicht minder nimmt sich Luther in einem seiner Briefe an Spalatin[2]) Wesels wohlwollend an, indem er einer der Paradoxien des Verstorbenen eine Deutung gibt, wie sie ohne Zweifel dem Sinne des Urhebers entsprechen konnte. Unter den Paradoxen Wesels kommt nämlich, wie wir schon erwähnt[3]); auch der Satz vor: „Mit den Worten „„zu uns komme dein Reich"" bitten wir nicht um das Himmelreich, weil dieses nicht zu uns kommt." Und hierüber sagt dann Luther: „Den Artikel Wesalias über die Bitte um das Reich Gottes achte ich nicht anders gemeint, als daß er hiermit die gemeine Meinung aus den Köpfen wegbringen wolle, wornach sie unter dem Reiche Gottes nur die künftige Herrlichkeit verstehen, und sich nichts um das gegenwärtig schon angefangene Reich Christi kümmern, welches doch die Schrift aufs höchste hervorhebt. Obwohl es dasselbe Reich ist, welches schon hier und auch in der Zukunft ist, welches schon hier anfängt im Glauben und in Zukunft vollendet wird in der Herrlichkeit."

An Luther reiht sich zunächst der eifrige Lutheraner Flacius. Dieser stellt, wie billig, unsern Wesel unter die Zeugen der Wahrheit vor der Reformation[4]), gibt eine Zusammenfassung seiner eigenthümlichen Artikel, unter welchen außer dem Bekannten auch die Verwerfung der Communion unter einer Gestalt, der Firmelung, der letzten Oelung, der Ohrenbeichte, der Satisfactionen, des Cölibats und der Lehre vom freien Willen vorkommt, und liefert mehreres Eigenthümliche aus den Predigten Wesels, was wir oben vorgelegt haben. Treffend bemerkt Flacius, Wesel habe die Wahrheit seines eigenen Wortes

1) In der Schrift de Conciliis, walch. Ausg. Th. 16. S. 2743. Die Aeußerung Luthers, Wesel habe nicht sagen wollen: ich glaube, daß Gott sey, sondern: ich weiß, daß Gott sey, bezieht sich ohne Zweifel darauf, daß Wesel überhaupt beim Inquisitionsproceß nichts wissen, sondern Alles glauben sollte.

2) Brief vom 23. März 1524. Nro. 588. Th. 2. S. 492. bei de Wette.

3) S. oben S. 275.

4) Catalog. Test. verit. Lib. XIX. T. II. p. 884. 885.

erfahren: „es sey nunmehr schwer, ein Christ zu seyn.“ Von den Schriften Wesels kannte Flacius nur den Tractat über den Ablaß; er glaubte, in Erfurt seyen die übrigen noch zu finden: eine Annahme, die für die damalige Zeit richtig seyn mochte, bei neueren Nachsuchungen aber sich nicht bestätigt hat.

Auch etwas spätere protestantische Theologen gedenken Wesels mit Ruhm, namentlich Mart. Chemnitz [1]), der ihn jedoch fälschlicher Weise zum Feuertode verurtheilt werden läßt; Franz Buddeus [2]), der ihn als gleichgesinnten Freund Wessels preißt; Weismann [3]), der ihn als einen durch hohe Freimüthigkeit berühmten Theologen bezeichnet; Hottinger [4]), der ihn ebenfalls unter den bedeutendsten Vorläufern der Reformation aufführt.

In anderm Sinne mußten natürlich katholische Schriftsteller über Wesel sprechen. Anfänglich verhielten sie sich gegen ihn gleichgültig, historisch referirend, oder sie lobten ihn sogar als freisinnigen, eifrig frommen Mann: das Erste finden wir bei Tritheim, das Andere bei Butzbach, und ebenso bei dem Fortsetzer der Auersberger Chronik, der Wesel als einen Theologen vom bewährtesten Wandel rühmt, und mit Vorliebe die oben angeführten günstigen Zeugnisse Engelins und Kaisersbergs über Wesel hervorhebt [5]). Aber nachdem die Folgen der von Wesel vorbereiteten Richtung in der Reformation hervorgetreten und die Parteien scharf geschieden waren, stand von katholischer Seite nur ein feindseliges Urtheil über den Vorläufer der Reformation zu erwarten. Dieß finden wir auch bei dem Dominikaner Bzovius und bei dem Jesuiten Serrarius. Bzovius [6]) berichtet über Wesel nach Anleitung von Tritheims Sponheimer Chronik als über einen mit Recht verurtheilten Ketzer und beschuldigt ihn nicht nur, was wir auch bei Andern finden, der Verwerfung des Sacramentes der letzten Oelung [7]), sondern auch einer Behauptung, von der wir als gewiß anneh-

1) Examen Concil. Trident. T. IV. p. 87.
2) Isagoge, P. II. p. 1175.
3) Hist. eccles. T. I. p. 1213.
4) Hist. eccles. P. IV. p. 53—61. Hottinger theilt auch die Paradoxa Wesels und des Examen magistr. mit; doch verwechselt auch er ihn mit Wessel, denn seine Relation beginnt: Joh. *Wesselus*, Groningensis, concionator Wormatiensis.
5) Paralipomena rerum memorab. ab a. 1230 usque ad a. 1538, historiae Abbatis Ursperg. per quendam Studios, annexis.
6) Annal. eccles. T. XVIII. p. 158. 228.
7) Octavus articulus, quod extrema unctio non sit sacramentum, quia non per Christum, sed per homines sit instituta, sed sit oleum et maneat oleum sicut antea fuit.

men können, daß sie Weseln in dieser Gestalt nie in den Sinn gekommen, nämlich[1]) „es gebe weder, noch habe es je gegeben eine Erbsünde, auch würden die Kinder nicht in Erbsünde empfangen und deßhalb verdammt, ingleichen sey er selbst [Wesel] nie der Erbsünde unterworfen gewesen." Serrarius in seiner Geschichte von Mainz[2]) rühmt der Universität Tübingen gegenüber, die zuerst den alten Glauben verlassen, die Universität Mainz, die ihm standhaft treu geblieben, und schon unter dem Erzbischof Diether ein Exempel statuirt habe an einem Vorläufer der Meinungen, die jetzt so viele Seelen zu Grunde richteten; hierauf gibt er eine Uebersicht der Artikel Wesels, worin außer der Verwerfung der Erbsünde und letzten Oelung auch der vorkommt[3]): „Alle Priester seyen eigentlich Bischöfe und Päpste und unterschieden sich von diesen nur durch den Namen und menschliche Sanction;" und schließt dann mit einer Aeußerung, welche, obwohl in feindlichster Gesinnung, die Bedeutung Wesels in vollem Maaß anerkennt: „Es ist also klar, daß der Teufel das Trauerspiel, welches er nachmals durch Luther aufführte, schon durch diesen Menschen beginnen wollte, wäre ihm nicht zeitig und weise hier in Mainz entgegengetreten worden, und hätte man nicht den Elenden, den der Satan verführt und den er, selbst betrogen, sich zum erwählten Werkzeug erlesen, zur Buße und zum Wiederrufe gebracht."

Eine mehr historische Würdigung Wesels tritt dann im Laufe des 18ten Jahrhunderts und in der neuesten Zeit ein, und hier sind, außer den zahlreichen kirchen- und dogmenhistorischen Werken, die Weseln gelegentlich berühren, als solche, die mehr oder minder ausführlich über ihn handeln, vornehmlich Bayle[4]), Christ. Wilh. Franz Walch[5]), Schröckh[6]), Erhard[7]) und Gieseler[8]) zu nennen. Auch kann der ungenannte Verfasser der Monographie über Diether von Isenburg[9]) hierher gerechnet werden, der eine ziemlich ausführliche Darstellung des weselschen Ketzerprocesses, aber ohne besonderen historischen Tact und Kritik und unter Einmischung zum Theil sehr flacher Re-

1) Articulus quintus.
2) Nic. *Serrarii* Rerum Moguntinar. Libr. V. Mogunt. 1604. 4°. p. 144. 145. 877.
3) Art. 5.
4) Diction. T. IV. p. 502 und 506.
5) Monim. med. aev. vol. II. fasc. 1. Praef. p. LII sqq. fasc. 2. Praef. p. XV sqq.
6) K. Gesch. Th. 33. S. 295 ff.
7) Gesch. des Wiederaufblühens, Th. 1. S. 289 ff. 339 ff.
8) K. Gesch. B. 2. Abth. 4. S. 481 ff.
9) Frankfurt 1792. 2 BB.

flexionen und Urtheile liefert. Die übrigen Schriftsteller, die Johann von Wesel gelegentlich erwähnen, aufzuführen, scheint nicht nothwendig [1]).

Was die Schriften Wesels betrifft, so wissen wir, daß dieselben in Mainz vor Wesels Augen verbrannt wurden. Aber es lag in der Natur der Sache, daß hier nicht alle Exemplare zerstört werden konnten. Wesel selbst sagt im Verhöre [2]): er habe seine Tractate über die kirchliche Gewalt, über den Ablaß und über das Fasten vielen gelehrten Männern mitgetheilt, und namentlich die Abhandlung über das Fasten dem Bischof von Worms zugesendet. Es hatten sich also unterdessen ohne Zweifel Abschriften in Deutschland und vielleicht auch vermöge der Verbindung Wesels mit dem im Verhöre genannten Nicolaus von Böhmen und vermöge des Interesses, welches die Hussiten für Wesels Richtung haben mußten, in Böhmen verbreitet. So wurden sie erhalten und sind, wenn auch nur theilweise, auf uns gekommen [3]).

Wesel hat in seiner langen Lehrer- und Predigerlaufbahn nicht Weniges geschrieben [4]). Man pflegte damals wohl auch, so lange der Unterschied zwischen Geschriebenem und Gedrucktem noch nicht vorhanden war, die Collegienhefte akademischer Lehrer mit unter ihre Schriften zu rechnen. Von dieser Art scheinen die „Bücher" Wesels gewesen zu seyn, deren Luther als solcher ge-

---

1) Es könnten hier noch genannt werden: Conr. *Gesneri* Biblioth. univers. ed. Tigur. 1545. p. 462. Johann. *Wolfii* Rer. memorab. Centenar. XV. ad ann. 1464. p. 874. edit. 1600. Philipp. *Mornaei* Mysterium iniquitatis s. histor. papatus rom. edit. 1611. p. 605. *Oudini* Comment. de scriptor. eccles. T. III. p. 2715 sqq. *Fabricii* Biblioth. med. et inf. Lat. T. IV. p. 168 und 491. Schunks Beiträge zur Mainzer Geschichte 1788, 3tes Heft. Mainzer geistliche Monatsschrift 1789, Februar bis Mai. Nik. Vogts Gesch. von Mainz. Frankf. 1792. I. 143—149. Busch Zugabe zu den hannoverschen gelehrten Anzeigen. S. 149. Manche Schriftsteller, wie *Wharton* in append. ad Cavei hist. liter. vol. II. p. 191, und P. *Freher* Theatr. viror. illustr. p. 1431 und andere geben Unrichtiges und Verwirrtes, indem sie, was von nun an freilich nicht mehr möglich ist, Johann von Wesel und Johann Wessel verwechseln.

2) Examen, art. 3.

3) *Walch* Monim. med. aev. II, 1. Praef. LVIII: Nihilominus quum multa illorum exempla antea per universam Germaniam et Bohemiam essent dispersa, non potuit fieri, quin maxima illorum pars salva ad nostram aetatem transmitteretur.

4) Es wird ihm nachgerühmt, nicht bloß docendo, sondern auch scribendo scholam Erphordensem non parum illustrasse. Flacius Catalog. test. ver. L. XVIII. t. II. p. 885.

denkt [1]), aus welchen er zu Erfurt Magister geworden. Diese Bücher, als vorbereitend zum Magisterium, waren ohne Zweifel vorzugsweise philosophischen, d. h. logischen, dialektischen, vielleicht auch mathematisch-physikalischen Inhaltes. Von ihnen hat sich, da sie wohl später durch andere Lehrbücher verdrängt wurden, keine Spur erhalten. Flacius kannte von Wesel nur den Tractat über den Ablaß, hatte aber gehört, in Erfurt seyen auch die andern Schriften Wesels noch zu finden [2]). Dies konnte im 16ten Jahrhunderte wenigstens von den Schriften, die Wesel noch als Professor verfaßte, vollkommen richtig seyn; allmählig aber verloren sich dieselben und im neunzehnten Jahrhundert hat sich dort nichts mehr vorgefunden. Dr. H. A. Erhard, selbst damals Bibliothekar in Erfurt, sagt [3]) (im J. 1827): „Man hat die Vermuthung geäußert, daß in Erfurt noch Handschriften von Wesel seyn möchten; ich habe aber, nachdem alle vormaligen Klosterbibliotheken in der jetzigen königlichen Bibliothek zu Erfurt vereinigt worden, diese Vermuthung nicht gegründet gefunden."

Von Wesel selbst finden wir im Verhöre folgende vier Schriften ganz bestimmt als die seinigen angegeben [4]):

1. Super modo obligationis legum humanarum ad quemdam Nicolaum de Bohemia (vel Polonia).
2. De potestate ecclesiastica.
3. De indulgentiis.
4. De jejunio.

Andere Tractate und Sendschreiben, wenigstens an die Böhmen oder irgend welche Häretiker und Schismatiker will Wesel nicht geschrieben haben [5]). Möglich wäre es, er hätte noch zwei Abhandlungen abgefaßt: die eine de processione spiritus sancti [6]), die andre de peccato mortali [7]): allein die Ausdrücke, sowohl in der Frage: an scripserit, als in der Antwort: fatetur oder dicit, se scripsisse — sind zu unbestimmt, um etwas ganz Sicheres daraus zu schließen. Es wäre möglich, daß Wesel über diese Gegenstände auch nicht gerade eigene Tractate geschrieben, sondern sie nur gelegentlich, wiewohl ausführlicher, in andern Schriften berührt hätte. Hat er aber solche Tractate geschrieben, so sind sie spurlos verschwunden. Dasselbe ist der Fall mit den Abhandlungen: super modo obligationis legum humanarum und de jejunio.

---

1) S. oben S. 215.

2) Er sagt am angef. Orte: Audio Erphordiae ejus scripta adhuc inveniri posse. Ego tantum ejus libellum contra indulgentias habeo.

3) Geschichte des Wiederaufblühens, B. 1. S. 293.

4) Examen, art. 3.

5) Examen, art. 5.

6) Examen, art. 7.

7) Examen, art. 24.

So haben wir also außer den von Andern überlieferten mündlichen Aeußerungen Wesels und dem Fragmente seines Briefes an Reinhard von Sickingen, nur zwei größere Schriften von ihm: Den Tractat über den Ablaß, und den über die Autorität, Pflicht und Gewalt der kirchlichen Hirten.

1. Die von Wesel, wie wir früher gezeigt, wahrscheinlich um das J. 1450 [1]) bearbeitete *Disputatio adversus indulgentias* besteht eigentlich aus zwei kleinen Aufsätzen, die, zu verschiedenen Zeiten abgefaßt, jetzt ein Ganzes bilden, oder vielmehr sie hat ein älteres kurzes Stück, ein compendium [2]), die Hauptthesen Wesels über den Ablaß in sich schließend, zur Grundlage, welches dann später bei fortgeschrittener Erkenntniß von ihm weiter ausgeführt und im Einzelnen erläutert wurde [3]). Der Inhalt dieses Tractates ist oben vollständig dargelegt. Der einzige Abdruck, den wir davon haben, befindet sich in Walchs Monimentis medii aevi, Goetting. 1757. Vol. II. fasc. 1. p. 111—156, und zwar versichert Walch, sich für diesen Abdruck derselben auf der königlichen Bibliothek zu Hannover befindlichen Handschrift bedient zu haben, welche im Besitze des Flacius war [4]). Das Werkchen existirte etwa 306—7 Jahre, bis es durch den Druck in die größere Oeffentlichkeit überging.

2. Das Opusculum de auctoritate, officio et potestate pastorum ecclesiasticorum, vermuthlich später, während der Pastoralthätigkeit Wesels in Worms abgefaßt [5]), wurde zuerst durch von der Hardt in einem, wahrscheinlich dem 16ten Jahrhundert angehörigen, Druck aufgefunden [6]), in welchem der Tractat ohne Angabe des Verfassers den Titel hatte: Epistola cujusdam sacrarum litterarum studiosi responsiva, tractans de pontificii muneris functione et auctoritate superiorum in subditos et subditorum in superiores obedientia — und am Schlusse eine Stelle aus Melanchthons Locis (Ausgabe von 1521), als adpendix a typographo adjecta, beigefügt war: ein Umstand, welcher beweist, daß der Herausgeber dem Kreise der Freunde Luthers angehörte. Der gründliche Literator der Reformationszeit errieth bald den

1) Siehe oben S. 236 f.

2) *Walch* Monim. med. aev. II, 1. p. 114—119, wo es dann am Schlusse heißt: Hoc est compendium, quod volui huic tractatui inserere, in quo longius latiusque de indulgentiis sum dicturus.

3) Diese Ausführung befaßt a. a. O. S. 119—156.

4) Praef. p. LVIII: Libere nunc suo jure utatur libellus, ereptus ex tenebris et ex eodem codice, qui *Flacii* possessione fuit, descriptus, occupet locum, qui ipsi debetur.

5) Siehe oben S. 267.

6) *Walch* Monim. med. aev. II, 2. Praef. p. XVI.

Verfasser, und wir haben dem ganzen Inhalt und vielen einzelnen Stellen zufolge, die besonders zu der Stellung Wesels in Worms passen, nicht zu zweifeln, daß der Tractat Weseln wirklich angehöre. Der ältere Abdruck ist mir nicht zu Gesichte gekommen. Einen neuen besorgte Walch in den Monimentis medii aevi Vol. II. fasc. 2. p. 115—162. Von der Hardt und Walch scheinen anzunehmen [1]), daß dieser Tractat derselbe war, welchen Wesel an den Nicolaus von Böhmen oder Polen richtete; auch ist derselbe an einen gleichgesinnten Mitbruder überschrieben [2]); allein das Schreiben an den Nicolaus verbreitete sich der Ueberschrift zufolge super modo obligationis legum humanarum, und obwohl dieser Gegenstand auch in unserer Abhandlung berührt ist, so wird doch dieselbe in Wesels Verhöre [3]) von einer andern de potestate ecclesiastica zu deutlich unterschieden, als daß wir sie identificiren sollten, und so ist als ziemlich gewiß anzunehmen, daß wir hier die im Verhör unter dem Titel de potestate ecclesiastica angeführte Abhandlung vor uns haben, und daß der charissimus confrater, den Wesel anredet, irgend ein anderer christlicher Mann, vielleicht ein Geistlicher oder Mönch in seiner Nähe, nicht aber der Hussite Nicolaus ist.

1) a. a. O. p. XVII sqq.
2) Er beginnt mit den Worten: Lectis tuis literis, charissime confrater, mirum in modum sum delectatus.
3) Art. 3.

Beilagen.

1.

Hans Böheim von Niklashausen,

der heilige Jüngling genannt,

ein Vorläufer des Bauernkrieges.

Nün hat man doch der gschrifft so viel
Von alter und von nuwer ee,
Man darff kein zugniß furter me
Noch süchen die kappel und klusen
Des sackpiffers von Nickelshusen.

Sebastian Brant im Narrenschiff:
von Verachtung der Gschrift.

Hans Böheim (Behem) von Niklashausen,
ein Vorläufer des Bauernkrieges.

Schon oben [1]) hat uns der Gang der Erzählung auf diesen merkwürdigen Menschen geführt. Hier soll noch ausführlicher von ihm verhandelt und Alles mitgetheilt werden, was über ihn vorliegt. Und zwar veranlaßt mich hierzu nicht bloß die Auffindung einer gleichzeitigen, ja, wie es scheint, amtlichen Urkunde über sein Wesen und Treiben, sondern auch der innere Zusammenhang, in dem die Sache mit der Aufgabe steht, welche ich mir in dieser Schrift gestellt habe. Es ist bekannt, welche Bedeutung der Bauernkrieg der Reformation gegenüber hatte, wie er äußerlich mit ihr zusammenhing, innerlich sich von ihr unterschied, welches schlimme Licht er auf sie warf, und wie er von ihren Führern verworfen und geistig bekämpft ward: der Bauernkrieg war die Uebersetzung der geistlichen Freiheit ins Politische, der wilde Fanatismus neben der gesunden Frömmigkeit, die Revolution neben der Reformation; die Reformation aber, weit entfernt, hierdurch aus ihren Bahnen gerissen zu werden, bewährte vielmehr bei diesem ungeheuern Stoß ihre höhere Kraft dadurch, daß sie jetzt erst zum vollen, reinen Bewußtseyn dessen hindurchdrang, was sie war und was sie sollte. Wie nun die Reformation ihre tiefliegenden Vorbereitungen, so hatte auch jene Revolution ihre Vorspiele, und während die Morgenröthe von jener aufgeht, erheben sich auch die Feuerzeichen und Rauchsäulen von dieser. Ja, wie die Reformatoren den zwickauer Propheten, dem Thomas Münzer und den andern Fanatikern des Bauernkrieges entgegentreten, fast in derselben Stellung finden wir auch die edleren vorreformatorischen

1) S. 310 f.

Männer gegenüber den Vorbereitern gewaltsamer Umwälzungen zu ihrer Zeit.

Es ist nicht unsere Meinung, die Bewegungen des Landvolks im Anfange des 16ten Jahrhunderts theilnahmlos zu verdammen. Dieselben waren zum Theil durch unleidlichen Druck hervorgerufen und es lagen ihnen tiefe, lang und schmerzlich empfundene Bedürfnisse zum Grunde, was schon allein daraus hervorgeht, daß den Bauern ein guter Theil von dem, was sie damals stürmisch verlangten, im Laufe der Jahrhunderte gütlich gewährt worden ist. Aber unverkennbar ermangelte doch die ganze Bewegung der rechten Selbstverständigung und Besonnenheit; der Freiheitsdrang war mit unverdauten, utopischen, Staat und Kirche mit Vernichtung bedrohenden, Gleichheitsideen versetzt, der Widerstand gegen das Bestehende zu einem Alles auflösenden, zerstörungssüchtigen Fanatismus gesteigert, und der Muth war so wenig ein klarer und nachhaltiger, daß er fast immer zwischen wildem Trotz und feigem Kleinmuth schwankte. Es war ein trübes Gemische kräftiger, aber misverstandener Freiheitsgefühle, mächtig erregter, aber oft bis zur Herausforderung Gottes und zum Frevel gesteigerter Frömmigkeit, und nicht selten auch sehr weltlicher Gelüste und Begehrungen, welche, unzufrieden mit der gesetzlich geordneten Beschränkung, irgend einem unbekannten Glücke mit ungestümer Hast entgegenstrebten. Dasselbe unlautere Durcheinandergähren verschiedenartiger Elemente, gerechter Widerwille gegen vorhandene Verderbnisse und Misbräuche, richtige, oft überraschend treffende Erkenntniß dessen, was anders werden müßte, verbunden mit höchst verworrenen Gedanken über die Art, wie es anders werden könnte, mit überspannter eigener Aufregung und gewaltsamer Bearbeitung oder trügerischer Verführung des gemeinen Volkes finden wir auch in den Erscheinungen, die dem Bauernkriege unheilverkündend vorangingen.

Eines der merkwürdigsten unter diesen Vorzeichen, vielleicht das bedeutsamste, ist dasjenige, von dem wir nun berichten werden.

In Niklashausen, einem ansehnlichen, zwei Stunden von Wertheim in bergiger Gegend freundlich gelegenen, damals zu Ostfranken und zur Diöcese Würzburg gehörigen [1]), jetzt badischen

1) Trithem im Chron. Spanh. sagt: Rudolphus, Episcopus Herbipolensis, in cujus Parochia Niclashausen est — und in den Ann. Hirsaug.: apud Francos Orientales in dioecesi Wirtzburgensi.

Dorfe, stand um die Mitte der 70ger Jahre des 15ten Jahrhunderts, namentlich im Jahr 1476, ein Jüngling aus dem gemeinen Volk auf [1]), der die bedenklichsten Lehren vortrug. Er hieß Johann und ward, wahrscheinlich nach seinem Geburtslande, vielleicht auch nach seinen Meinungen, Böhem, Beheim, der Böhme genannt. Ehe er sich zum Propheten aufwarf, hatte er, wie es scheint als Bauernknecht, das Vieh gehütet, war aber zugleich als Musikant, wie noch bis heute viele unserer Musiker und Musikanten aus Böhmen zu kommen pflegen, mit der Trommel und Pfeife auf Märkten und Kirchweihen umhergezogen: daher hieß er der Pauker oder Pfeifer, das Pfeiferhänsle. Nachmals, da er sich durch seine Reden unter dem Volke berühmt gemacht, nannten sie ihn den „heiligen Jüngling [2])."

Diesem Menschen — so wird seine Bekehrung von einem Chronisten erzählt — ward gesagt, wie vor etlichen Jahren ein heiliger Vater Barfüßer-Ordens in dieses Land gekommen, darin gepredigt und alle Brettspiele verbrannt hätte: da kam ihm zu Sinn — es war eben Mittfasten — daß er, zu Aehnlichem berufen, seine Pauke auch verbrennen sollte. Er that es im J. 1476 in dem unter dem Schlosse Gamberg an der Tauber gelegenen Dorfe Niklashausen, und fing von dieser Stunde an, dem gemeinen Manne zu predigen und zu sagen, wie ihm die Jungfrau Maria erschienen und geboten, seine Pauke zu verbrennen, und während

1) Man vergleiche über ihn außer den Urkunden, die wir am Schlusse dieser Darstellung folgen lassen werden: die Nürnberger Chronik, geschrieben von Anton Kreuzer, in Waldau's Beiträgen zur Gesch. v. Nürnberg III, 419. Müllner in seinen Nürnberger Annalen zum Jahre 1476. [Auszüge aus diesen beiden Schriften, die mir nicht selbst zugänglich waren, verdanke ich der Güte des Herrn Dr. Hagen.] Tritheim, sowohl im Chronicon Spanhem. ad ann. 1476, S. 389 und 390 der Opp. historica, als in den Annal. Hirsaug. t. II. p. 486 sqq. (im Wesentlichen auch abgedruckt in *D'Argentré* Collectio judicior. de novis error. T. I. P. 2. p. 288—290). Lor. Frieß Historie der Bischöfe zu Würzburg 1544. S. 852—855. Will Beitrag zur fränk. Kirchenhistorie in der Gesch. der Wiedertäufer, S. 57 ff. Bensen Geschichte des Bauernkrieges in Ostfranken, Erlangen 1840. S. 189—192. Hagen Deutschlands lit. und relig. Verhältnisse im Reformat. Zeitalter, B. 1. S. 170 und 171. Unter den Aelteren geben die ausführlichste Erzählung Tritheim und Frieß, unter den Neueren Bensen, der aber nur einen Auszug aus Frieß liefert.

2) Die alte Urkunde nennt ihn Hanß Behem. Müllner sagt ausdrücklich, er solle aus Böhmen gebürtig gewesen seyn. Tritheim bezeichnet ihn als tympanista quidam, brutorum pastor animalium, homo pauper et idiota, auch als pastor porcorum. Brant gibt ihm den Beinamen Sackpfeifer; der Chronist Kreuzer: ein Hirt, ein Pauker; Müllner ebenso, womit er auch den Volksnamen Pfeiferhänsle verbindet. In der Ueberschrift des Auszugs aus Tritheim bei d'Argentré ist er sonderbarer Weise Joannes Hanselinus (beides dasselbe) genannt. Den Namen „der Jüngling" erhält er in der alten Urkunde, „heiliger Jüngling" bei Frieß.

er bisher zu Tanz und Sünden gedient, sollte er nun dem Volke durch Predigen dienen [1]). Aus der Offenbarung der heiligen Jungfrau aber, die sich ihm in weißem Gewande, da er auf freiem Felde seine Heerde weidete, gezeigt haben sollte [2]), entnahm er folgende Lehren [3]), welche er, keck und gewandt wie er war, dem Volke vortrug.

Es sey eine Zeit der Heimsuchung: der Zorn Gottes drohe dem menschlichen Geschlechte, sonderlich der Priesterschaft; nur durch sein Gebet hätte er abgewendet, daß Gott nicht vor Kurzem schon Wein und Korn habe erfrieren lassen [4]); die Menschen sollten von ihren Sünden abstehen, ihren Schmuck, Halsbänder, seidene Schnüre, Brusttücher und spitzige Schuhe ablegen, und nach Niklashausen, ins Tauberthal, wallfahren; da wolle die Mutter Gottes mehr geehrt seyn, denn an irgend einem andern Orte [5]), da sey die größte Gnade, wer da die Jungfrau Maria verehre, erlange vollkommenste Vergebung der Sünden. Im Tauberthale sey mehr Gnade, denn zu Rom oder irgendwo; wer da sterbe, fahre von Stund an gen Himmel; auch die Kinder erlangten diese Gnade, und er wolle seine Treue verpfänden, daß er jede Seele, die in der Hölle wäre, mit der Hand herausführen werde [6]). Die geistliche und weltliche Herrschaft sey verdorben: die Kleriker in Geitz, Hochmuth und Wohlleben versunken, die weltlichen Herren Dränger des Volks. „Der Kaiser", sagte er, „ist ein Bösewicht und mit dem Papst ist es nichts. Der Kaiser gibt den Fürsten, Grafen und Rittern Zoll und Auflegung über das gemeine Volk: ach weh, ihr armen Teufel [7])!" So, meinte er, könne es nicht bleiben. Es würde bald kein Papst, kein Kaiser, kein Fürst, kein Bischof, noch andre geistliche und weltliche Obrigkeit mehr, sondern ein Jeder des Andern Bruder seyn [8]). „Die Fürsten, geistliche und weltliche, dürften nur so viel haben, als das gemeine Volk, dann hätten Alle genug; es müsse noch dahin kommen, daß Fürsten und Herren um den Taglohn arbeiteten [9]). Die Fische in dem Wasser, das Wild auf dem Felde sollten Allen gemein seyn, Zölle, Weggelder, Frohndienste, Zinsen, Steuern, Zehnten an geistliche

1) So berichtet es Frieß a. a. O. S. 852.
2) Tritheim in *D'Argentré* Collect. p. 289.
3) Zusammengestellt aus der alten Urkunde, aus Tritheim Annal. Hirs. bei *D'Arg.* p. 289 und Frieß S. 852.
4) Alte Urkunde.
5) Alte Urkunde; Frieß S. 852.
6) Alte Urkunde.
7) Alte Urkunde.
8) Müllner Nürnb. Annalen z. J. 1476. Frieß S. 852.
9) Alte Urkunde.

und weltliche Herren wären gänzlich abzuschaffen [1]." Vornehmlich erhob er seine drohende Stimme gegen die Geistlichen: „er wolle eher", sagte er, „einen Juden bessern, denn einen Geistlichen und Schriftgelehrten, und wenn ihm auch ein Priester Glauben schenke, so wie derselbe wieder unter Seinesgleichen komme, werde es mit ihm nur um so schlimmer [2]."... „Die Geistlichen haben zu viele Pfründen, sie sollten nie mehr, als je eine haben [3]."... „Aber gehe hin", sollte ihm die Mutter Gottes zu lehren geboten haben [4]), „und verkündige meinem gläubigen Volke, daß mein Sohn den Geiz, den Hochmuth und die Wollust der Priester nicht länger dulden kann und will; wenn sie sich nicht alsbald bessern, so wird die ganze Welt um ihrer Sünden willen Noth leiden." Ja er sah schon die Zeit, wo die Rache über die verdorbenen Priester kommen würde: „Sie werden erschlagen werden", rief er aus, „und in Kurzem wird es dahin kommen, daß der Priester gerne seine Platte bedeckte mit der Hand, auf daß man ihn nicht kenne [5])." Schalten ihn die Priester einen Ketzer und drohten ihm mit dem Scheiterhaufen, so sprach er: „Wüßten sie, was ein Ketzer ist, sie würden sich selbst als Ketzer erkennen, nicht mich; verbrennen sie mich aber, wehe ihnen! Sie werden inne werden, was sie gethan haben, und es wird zu Ende seyn mit ihnen [6]." Auch den Bann achtete er für nichts, die priesterliche Ehescheidung hielt er für einen Eingriff in die Rechte Gottes, dem allein zukomme, die Ehe zu scheiden, und die Lehre vom Fegefeuer verwarf er, „denn", sagte er wohl, „ist ein Kaiser oder Papst fromm und werden sie so an ihrem Ende erfunden, so fahren sie unmittelbar zum Himmel, werden sie aber bös erfunden, so fahren sie unmittelbar in die Hölle, also, daß es kein Fegefeuer gibt [7])."

Diese Lehren stehen in jener Zeit so wenig isolirt, daß wir zunächst wohl nach ihrer Quelle fragen können. In dem Kopfe des Hirtenjünglings werden sie nicht gewachsen seyn [8]). Sie waren aber so verbreitet, daß er sie auf verschiedenen Wegen gewonnen haben konnte. Fürs Erste sehen wir uns auf das Vaterland des jungen Menschen hingewiesen: er war höchstwahrscheinlich

1) Alte Urkunde; *Trith.* Chron. Spanh.: Neque decimas dandas esse, neque census alicui. Ebenso Annal. Hirs. bei *D'Arg.* p. 289. Frieß S. 852. 853.
2) Alte Urkunde.
3) Ebendaselbst.
4) Tritheim bei d'Arg. S. 289.
5) Alte Urkunde.
6) Ebendaselbst.
7) Alles zuletzt Angeführte aus der alten Urkunde.
8) Tritheim sagt in den Ann. Hirsaug. von Böheim: qui nescio, quo spiritu *suo* seductus, an *alieno*.

ein Böhme und konnte schon bei seiner Erziehung hussitische Grundsätze eingesogen haben [1]). Dann aber scheinen auch noch bei seinem Aufenthalt in Franken umherwandernde Oppositions-Männer und Aufwiegler auf ihn gewirkt und ihn zum Theil als ihr Werkzeug gebraucht zu haben. Tritheim nennt uns einen Bettelmönch, der ihm seine Lehren eingegeben und ihm oft, wenn er aus dem Fenster predigte, in der Stube hinter ihm stehend, vorgesagt habe, was er dem Volke verkünden sollte [2]); es mag einer der strengen, fanatischen Franciskaner gewesen seyn, von denen bekannt ist, daß sie in heftiger Opposition gegen die herrschende Kirche standen. Die älteste Urkunde, die wir haben, erwähnt eines Begharden, der mit dem Jüngling in Verbindung war und sich davon machte, als dieser gefänglich eingezogen ward, aber auch festgenommen wurde. Möglicherweise können der Bettelmönch und der Begharde eine und dieselbe Person seyn; vielleicht aber war hier auch ein Vereinigungspunct mehrerer Unzufriedenen. Auch der Pfarrer von Niklashausen war, laut derselben alten Urkunde, mit dem Pauker in Einverständniß und hatte öffentlich dessen Wunder bestätigt. Man steckte im Pfarrhofe und in der Kirche zu Niklashausen — offenbar mit Bewilligung des Pfarrers — des Nachts wiederholt Lichter auf, um eine Wallfahrt dahin zu bringen [3]).

Merkwürdiger sind die Wirkungen, die der Jüngling hervorbrachte. Für solche Lehren war in jener Zeit ein sehr günstiger Boden vorhanden, zunächst schon in Franken, dann aber auch weiterhin in Deutschland. In Franken hatte Huß gute Aufnahme, seine Ideen mannichfachen Anklang gefunden; es hatten hier im Laufe des 15ten Jahrhunderts bedeutende Männer verschiedener Art, Dichter, Humanisten, Rechtsgelehrte und Geistliche, für die freieren Zeitrichtungen gewirkt und bei der Zersplitterung der geistlichen und weltlichen Territorien, bei der verhältnißmäßig

---

1) Kreuzer bei Waldau III, 419: „Er gab vor, die Jungfrau Maria hab' ihm solches geoffenbart; ich halt davor, er habe es von der Hussen Jünger einem empfangen und gelernet."

2) Annal. Hirs.: Ferunt illum aliquoties hominis cujusdam claustralis mendici occulto susurro, quid praedicaret, edoctum, et ob id frequentius per fenestram loquebatur ad plebem, ut Doctorem suum ad aurem sine nota posset habere praesentem. Bei d'Arg. S. 288. Ebendaselbst S. 289 wird auch aus der Proceßgeschichte des Paukers erzählt: Interrogatus per chordam, omnia ficta esse falsaque et ementita confessus est, et Monachum supradictum vagum, mendicum et versipellem excogitavisse omnia voce libera dixit.

3) Alles dieß aus den Geständnissen der Gefangenen von Niklashausen in der unten mitzutheilenden Urkunde.

günstigern Stellung des Bürger- und Bauernstandes mit besonderm Erfolge gewirkt[1]); es waren hier, abgesehen von Gregor von Heimburg, der sich mehr in höheren Kreisen bewegte und ganz Deutschland angehörte, auch vorher schon Leute aufgetreten, die Aehnliches gewollt, wie Hans Böheim, und auch ihre Spuren zurückgelassen hatten. So hatte gegen die Mitte des 14ten Jahrhunderts unter der Regierung des Bischofs Otto ein Meister Conrad Hager, ein schriftkundiger Laie, zu Würzburg öffentlich gelehrt, das Opfergeld für Seelenmessen und Anderes, was man bei Begängnissen zu Trost und Gut der abgeschiedenen Seelen zu geben pflege, sey eine Simonie, Raub und Verhinderung des Almosens, das den Armen und Hungrigen zustünde, und wenn er eine ganze Stube voll Gulden hätte, nicht ein einziger dürfte nach seinem Tode für Meßfrohnen gegeben werden[2]). Zu derselben Zeit hatte der aus Nürnberg gebürtige Hermann Kuchner, der ein Beghardenpriester genannt wird, zu Würzburg den Artikel vertheidigt, „daß die Päpste und Bischöfe ihres Amtes halber nicht größer oder mehr wären, denn andere Priester[3])." Beide hatten zwar im Laufe des Jahres 1342 wiederrufen, aber ihre Grundsätze waren damit nicht sofort wieder aus den Gemüthern ausgetilgt. Um die Mitte des 15ten Jahrhunderts predigte aufs Neue ein Johann Müller hussitische Lehren zu Windsheim, Neustadt an der Aisch, Rotenburg an der Tauber und Onolzbach, hielt heimliche Versammlungen und gewann viel Anhang unter dem gemeinen Mann; als Verfolgung drohte, entfloh der Meister, aber 130 seiner Anhänger wurden gefangen nach Würzburg geliefert und dort von dem Doctor heiliger Schrift Abt Joh. von Grumbach und dem Domprediger Mag. Antonius zum Wiederrufe gebracht[4]). Auch der Barfüßer, der vor dem Pauker in den Taubergegenden als Bußprediger aufgetreten war, mag Aehnliches gelehrt haben, und jedenfalls finden wir den ganzen Landstrich von Begharden durchzogen, die das Volk überall gegen die Hierarchie bearbeiteten. Aber auch weiterhin in den benachbarten Landen war es nicht anders. Das Volk ist, wie Tritheim sagt[5]), „von Natur geneigt zum Neuen und strebt immer, das Joch der Herrschenden abzuschütteln", es hört überall und zu jeder Zeit gerne die Lehren, die ihm Freiheit und Gleich-

1) S. die weiteren Nachweisungen bei Hagen Deutschl. lit. und relig. Verh. B. 1. S. 164 ff.
2) Lor. Frießens Hist. der Bischöfe v. Würzburg S. 626.
3) Ebendaselbst S. 626.
4) L. Frieß a. a. O. S. 801. Frieß setzt die Sache ins J. 1446.
5) In den Annal. Hirs. bei *D'Arg.* p. 289.

heit, Entledigung von Druck und Lasten und Theilnahme an neuen Rechten verheißen und war natürlich in jenen Zeiten, da sich der ganzen europäischen Menschheit ein Gefühl des Unbehagens, eine lebhafte Erwartung bedeutender Umgestaltungen bemächtigt hatte, besonders offen dafür. „Sie hörten ihn", wie derselbe Tritheim sagt [1]), „um so lieber, je mehr er die geistlichen Freiheiten und die Herrschaft der Fürsten anzugreifen und herunterzusetzen sich herausnahm." So geschah es, daß zuerst aus der Nachbarschaft, aus dem Tauberthal und Schüpfergrund, dann auch aus weiten Kreisen das Volk zu dem neuen Prediger, der bald für einen Propheten galt, zusammenströmte. Nicht nur aus dem ganzen östlichen Franken, auch aus Baiern und Schwaben, aus dem Elsaß und den Rheingegenden, aus der Wetterau, Hessen und dem Fuldaischen [2]), aus Thüringen, Sachsen und Meißen kamen sie [3]): die Handwerksgesellen, wie es uns ein Chronist sehr anschaulich berichtet [4]), liefen aus den Werkstätten, die Bauernknechte vom Pflug, die Grasemägde mit ihren Sicheln, alle ohne Urlaub ihrer Meister und Herren, und wanderten in den Kleidern, darin sie die Tobsucht ergriffen hatte; die Wenigsten hatten Zehrung, aber die, bei denen sie einkehrten, versahen sie mit Essen und Trinken und war der Gruß unter ihnen nicht anders, denn Bruder und Schwester. Fast jede Frau oder Dirne ließ ihren Zopf zu Niklashausen, als einen unnützen, frevelhaften Putz. Besonders stark war der Zudrang an Sonn- und Feiertagen [5]), und bisweilen sollen zehn-, zwanzig-, ja dreißigtausend Menschen [6]) bei Niklashausen zusammen gekommen seyn. Für eine solche Masse bot das Dorf keine Unterkunft, sie lagerten sich also außerhalb desselben: es stellten sich Wirthe, Köche, Krämer und Handwerksleute mit ihrer Handthierung ein und das Ganze hatte das Ansehen eines großen Feldlagers [7]). Natürlich ging es da ohne Unordnungen und Ausschweifungen nicht ab und wir müßten es uns denken, wenn es auch Tritheim nicht ausdrücklich sagte: „es kam viel Unreines vor [8])."

1) Im Chron. Spanhem. p. 390.
2) ex Buchonia.
3) Frieß S. 853. Tritheim Ann. Hirs. bei d'Arg. S. 286.
4) Frieß a. a. O.
5) Frieß S. 853.
6) Müllner gibt 40,000 an. Ebenso Frieß S. 853. Tritheim 10, 20 bis 30,000.
7) Frieß ebendaselbst.
8) Jacebant homines utriusque sexus et aetatis noctu in campis, pratis et nemoribus vicinis et *multae fiebant impuritates*. Chron. Spanh. p. 390.

Wenn nun ein ansehnlicher Haufe beisammen war, so trat der Prophet auf; er stellte sich auf einen erhöhten Ort, auf eine umgewandte Kufe [1]), oder bestieg selbst einen Baum [2]); besonders gerne aber soll er aus dem Fenster gepredigt haben, weil da sein Meister, der Bettelmönch oder der Pfarrer, ungesehen hinter ihm stehen und ihm nachhelfen konnte [3]). Tritheim sagt zwar von ihm, er habe weder zusammenhängend denken, noch ordentlich reden können [4]); doch muß etwas Ergreifendes und Volksmäßiges in seiner Rede gewesen seyn, sonst hätte er so große Wirkungen nicht hervorbringen können, und an Kühnheit wird es ihm gewiß nicht gefehlt haben. War die Rede beendigt, so pflegte er das Volk aufzufordern, am nächsten Sonn- oder Feiertage wiederzukommen: da würden zweimal soviel Menschen da seyn, als jetzt [5]).

Das Volk wurde gewaltig erregt, so von dem Inhalte seiner Reden, wie wir ihn oben bezeichnet, als von der Art seines Auftretens. Sie hielten ihn für einen Propheten und gotterweckten Lehrer der Wahrheit [6]), sie nannten ihn den heiligen Jüngling. Zu Holzkirchen fiel einer von ihm auf die Kniee [7]), den absolvirte er und wieß ihn dann an den [mit ihm einverstandenen] Pfarrer von Niklashausen. Auch viele Andere sollen knieend seinen Segen erfleht haben mit den Worten: Bitte für mich heiliger Mann! oder: O du Mann Gottes, sey uns gnädig und erbarme dich unser! — worauf er dann mit etwas erhobener Hand das Kreuzeszeichen gegen die Flehenden zu machen gewohnt gewesen sey [8]). Alle aber wollten den heiligen Mann Gottes sehen, sprechen, berühren; denn wer nur seine Kleider betastet hatte, hielt sich für beglückt und geheiligt: es war oft ein solches Gedränge um ihn, daß er weder essen, noch trinken,

---

1) Frieß S. 853.

2) Tritheim in d. Ann. Hirs. bei d'Arg. S. 288: Publice in campis et in pratis, nonnunquam etiam per fenestram e domuncula aliqua rusticana et *in arboribus* praedicabat.

3) Tritheim Ann. Hirs. a. a. O. S. 288. Die Stelle selbst siehe oben S. 354. Außerdem Tritheim im Chron. Spanh.: Stabat homo ille fatuus in domo aliqua et per fenestram, quodam fugitivo monacho verbum suggerente, populo praedicabat. Und Frieß: Gewöhnlich stund der Pfarrer im Dorfe bei ihm, der ihm einbließ.

4) Annal. Hirs. a. a. O. Cum nec loqui potuerit, nec apte ad propositum aliquid cogitare.

5) Frieß a. a. O. S. 853.

6) Tritheim sagt: Miserum hominem flexis in terram genibus adorabant, clamantes, eo audiente et tolerante: Vir sancte, miserere nobis. Chron. Spanh. p. 390.

7) Alte Urkunde.

8) Tritheim bei d'Arg. S. 289. Frieß S. 853.

noch andre natürliche Bedürfnisse befriedigen konnte[1]). Auch Andenken und Reliquien wollte man von ihm haben: seine Mütze ward zerfetzt, seine Kleider wurden ihm vom Leibe geschnitten und gerissen, und nur zu oft kostete ihn diese gränzenlose Verehrung eine neue Bekleidung, die aber immer von den reichen Gaben der Zuströmenden leicht angeschafft werden konnte[2]). Denn es wurden, wie an einem Wallfahrtsorte, reichliche Gelder, Kleinodien und Kleider dargebracht, Wachskerzen gestiftet und Aehnliches geschenkt[3]).

Endlich fehlte es auch an dem nicht, was eine derartige Aufregung überhaupt und jene Zeit insbesondere mit sich brachte, an gemachten und vorgespiegelten Wundern[4]). Zu Niklashausen sollte ein ertrunkenes Kind wieder lebendig, zu Ostheim ein Lahmer gerade, zu Korzenberg ein Blindgeborener sehend, und wieder zu Niklashausen ein Stummer redend geworden seyn; ja in der Nähe dieses Ortes sollte auf einem Berge, wo sonst nie zuvor Wasser gewesen, eine Quelle entsprungen und in der Nacht durch einen besonderen Fluß wieder bergauf gerückt worden seyn. Kurz Alles mußte zusammen wirken, um das Tauberthal als den heiligsten Gnaden- und Ablaßort darzustellen, wirksamer als irgend ein anderer: Niklashausen wurde über Rom gesetzt und der Prophet geberdete sich an seinem Wohnsitze nicht anders, denn ein über den Papst weit erhabener Stellvertreter Gottes. So kam der schwärmerische Jüngling zuletzt selbst wieder bei dem an, von dessen Bekämpfung er ausgegangen war. Die Hierarchie bestreitend, constituirte er in eigener Person eine höchst willkührliche, rohe Hierarchie des freien Geistes und gründete dieselbe mit den nämlichen schlechten Mitteln, die bisher oft von der Priesterherrschaft gegen das Volk gebraucht worden waren; Buße predigend, veranlaßte er unter dem Volke nur Unordnungen und Ausschweifungen; Freiheit und Gleichheit verheißend, täuschte er

1) Tritheim ebendas. S. 288.

2) Tritheim ebendas. S. 288, und Chron. Spanh. p. 390, wo es heißt: Sed et pecias vestimentorum ejus pro sanctuario et reliquiis diripiebant, seque felicem aestimabat, qui eum tangere, videre vel audire meruisset. Frieß S. 853: Der Pauker zog in einer zottigen Kappen auf, davon wurden ihm von den Wallern die Zotten abgerissen, und wer ein kleines Stücklein von einem Zotten gehaben mochte, der meinete er hätte das Heu aus der Krippen zu Bethlehem oder sonst ein köstlich Heiligthum.

3) Tritheim im Chr. Spanhemiense: Multae pecuniae oblatae, *miracula conficta* et multa contra puritatem Christianae fidei patrata. Die einzelnen fingirten Wunder erzählt die unten mitzutheilende amtliche Urkunde.

4) Frieß S. 853.

das Volk mit allerlei Spuk von Mirakeln, nahm ihm das Geld ab und ließ sich selbst als Abgott verehren. In wenigen Beispielen zeigt sich eine sonderbarere und traurigere Mischung von Wahrheitsdrang, Freiheitseifer, Schwärmerei und Fanatismus.

Natürlich konnte die Obrigkeit dieses Treiben nicht ruhig mit ansehen. Nicht bloß die benachbarten geistlichen Herren, die Bischöfe von Würzburg und Mainz, untersagten den Ihrigen, nach Niklashausen zu laufen, auch der weltliche Rath zu Nürnberg ließ solches in allen Kirchen und Klöstern bei hoher Strafe verbieten, weßhalb auch die Herren von Nürnberg von Papst Sixtus in einer am 14ten Febr. 1482 ausgefertigten Bulle höchlich belobt wurden [1]). Aber es kam für den Bischof von Würzburg auch noch eine besondere Veranlassung hinzu, thätig einzuschreiten. Am Sonntage vor St. Kilianstag [einem besonders hohen Festtage für Würzburg und seine Diöcese] predigte der Pauker abermals und gebot am Schluß, am nächsten Samstag gegen Abend sollten alle Männer wiederkommen: er habe ihnen auf Befehl der heiligen Jungfrau drei Worte zu sagen; sie sollten ihre Waffen mit bringen, aber Weib und Kind daheim lassen [2]). Um dem offenen Aufruhr, der hiermit beabsichtigt war, zuvorzukommen, schickte Bischof Rudolph von Würzburg in einer folgenden Nacht 34 Reiter nach Niklashausen; die überfielen den Pauker im Schlaf und führten ihn zu Pferd nach Würzburg. Schon waren 4000 Waller da; als sie sahen, daß man ihren Propheten wegführen wollte, setzten sie sich zur Wehre, aber vergeblich; nur das Pferd eines Reiters ward von einem Bauern schwer verwundet. Die Entfernteren wußten von der Abführung des Propheten nichts; es kam also am bestimmten Samstag eine gewaltige Masse von Männern nach Niklashausen; man schätzte sie auf 34,000. Als sie die Gefangennehmung des heiligen Jünglings erfuhren, zogen Manche wieder heim; Andre, die näher mit ihm verbunden waren, wollten ihm helfen. Einer trat auf,

1) Kreuzer: „Da verboten die von Nürnberg den Ihren bei schwerer Straf, gen Niklashausen nit zu laufen, noch zu wallen, davon ein Rath zu Nürnberg groß Lob erlangt vom Papst.“ Müllner: „Der Rath zu Nürnberg hat allen Burgern und Unterthanen in allen Kirchen und Klöstern bei hoher Strafe verbieten lassen, gen Niklashausen nicht zu wallen oder laufen; das hat hernach Papst Sixtus in einer an den Rath den 14. Febr. 1482 ausgefertigten Bull höchlich gelobet.“ Aehnlich Frieß S. 853, welcher noch angibt, es sey die Sage gegangen, daß der Prophet unter dem Einfluß eines Schwarzkünstlers oder Teufelsbanners gestanden, der ihm in weißem Kleid und Gestalt der Jungfrau Maria zu erscheinen pflegte; eine Sage, die dann wohl auch von der Geistlichkeit wider ihn benutzt wurde.

2) S. die ganze Erzählung bei Frieß S. 853 und 854.

der einen Befehl der h. Dreifaltigkeit erhalten haben wollte des Inhaltes, die Brüder sollten mit ihren Kerzen und Wehren vor das Schloß Würzburg ziehen, es werde sich vor ihnen aufthun. Also erhoben sich bei 10,000, nach Andern eine geringere Zahl, und zogen bewaffnet, wiewohl dürftig, nach Würzburg; sie erschienen, Hunderte von ihnen mit brennenden Kerzen, halb als fromme Waller, halb als gewaltthätige Empörer vor der bischöflichen Stadt[1]). Führer des Haufens waren nicht bloß einige Bauern, sondern auch, was auf die Bedeutung der Sache schließen läßt, ähnlich wie später im Bauernkriege, zwei Ritter, Kunz und Michel von Thunfeld, Vater und Sohn. Der Bischof schickte ihnen seinen Marschall, Georg von Gebsattel, entgegen; dem erklärten sie, sie begehrten den heiligen Jüngling: gebe ihn der Bischof freiwillig, gut; wo nicht, so wollten sie ihn mit Gewalt erledigen. Während dessen ward nach dem Marschall mit Steinen geworfen und es gelang ihm noch eben, zu entweichen. Nun ließ der Bischof einige Büchsen hinausziehen, und sendete von Neuem Conrad von Hutten an die Bauern; der zeigte ihnen an, der Bischof gedenke den Pauker nicht frei zu geben, sondern gebührend zu bestrafen, und gebot allen würzburgischen Unterthanen, bei ihren Pflichten und Eiden wieder heim zu ziehen, wenn nicht, so hätten sie sich alle Folgen selbst zuzumessen. Hierauf zogen die würzburger Bauern einhellig weg; die wertheimischen und andre aus dem Taubergrund nahmen ihren Rückzug in geschlossenen Haufen. Als aber der Bischof hörte, in dem Haufen befänden sich mehrere Hauptaufwiegler, schickte er ihnen einige Pferde nach, diese zu greifen. Die Bauern wehrten sich und es wurden 12 erstochen; viele flohen nach Büttelbrunn in die Kirche, mußten sich aber ergeben und wurden nach Würzburg in die Thürme gebracht[2]).

Auch der Pfarrer von Niklashausen und der Begharde, mit dem Hans Böheim in Verbindung stand, waren gefänglich eingezogen worden[3]). Wir haben noch in der alten, und in diesem Theil ohne Zweifel amtlichen, Urkunde ein Bekenntniß der Gefangenen. Sie sagten aus: man habe zu Anfang des Handels mehrmals im Pfarrhof und in der Kirche zu Niklashausen des Nachts Lichter aufgesteckt, um dadurch eine Wallfahrt zu veran-

---

1) Müllner: „Es sind über 3000 Personen für das Schloß zu Würzburg kommen, haben über 100 brennende Kerzen getragen und ihn erbitten wollen; es war umsonst." Frieß gibt S. 854 mehr, nämlich 400 Waller mit brennenden Kerzen an.

2) Frieß S. 854.

3) Alte Urkunde.

lassen; die Wunder seyen unwahr: das Kind zu Niklashausen sey nicht wirklich ertrunken und der Mann zu Ostheim nicht lahm gewesen; das Kind zu Korzenberg habe bis heute ein blödes Gesicht, und der angebliche Stumme habe sich nur so gestellt, um Geld zu bekommen; alles aber sey nur geschehen, um das Volk zu reitzen und zu verführen. Auch der Pfarrer bekannte, er habe diese und andre Zeichen und Mirakel als wahr verkündigt, ohne in der That von ihrer Wahrheit eine sichere Kunde gehabt zu haben. Weiter gaben die Gefangenen zu Protokoll, es habe ein Bauer zu Niklashausen den Jungfrauen die Haare abgeschnitten, was doch nur den Klosterfrauen zukomme; ein anderer Bauer sey nach des Jünglings Gefangennehmung aufgetreten, und habe viele fremde und unchristliche Dinge wider die Ordnung der heiligen christlichen Kirche gesagt. Dieß scheint der nämliche gewesen zu seyn, welcher im Namen der heiligen Dreifaltigkeit dazu aufforderte, gegen Würzburg zu ziehen [1]).

Als nun Alle ein reuiges Bekenntniß ablegten — selbst der Begharde scheint dem Pauker untreu geworden zu seyn, denn er hatte gleich nach dessen Gefangennehmung entfliehen wollen [2]) — entließ der Bischof nach einigen Tagen sämmtliche Gefangene auf Urfehde, bis auf drei Mann, den Pauker selbst, den einen Bauer, der im Namen der Dreieinigkeit den Zug nach Würzburg geboten, und den andern, der des würzburgischen Reiters Pferd verwundet [3]). Diese Drei erwarteten nun ihr Gericht.

Der Bischof Rudolph, der Letzte aus dem Geschlechte von Schernberg, war sonst kein strenger Herr, er wird vielmehr gerühmt als „ein vernünftiger, weiser, friedlicher und wahrhaftiger Fürst, der seine Unterthanen fast lieb hatte“ [4]); aber hier war ein Fall, wo es kaum möglich war, Gnade eintreten zu lassen, wo das Recht und die Klugheit forderten, ein Beispiel zu geben.

---

1) Frieß S. 854.
2) Alte Urkunde.
3) Frieß S. 854.
4) Frieß Gesch. der Bisch. v. Würzb. S. 864. Der Bischof Rudolph † am 19ten April 1495. Frieß erzählt von ihm folgende Anekdote. Als er einst schwach war und die Domherren ihn baten, er möge sich aus ihrer Mitte einen tauglichen Mann wählen, die Bürden der Regierung zu theilen, ließ er sie vor sich kommen, nahm sein Baret zur Hand und sagte: wen er für tüchtig halte, dem werde er dasselbe aufsetzen. Nachdem er nun die Domherren der Reihe nach betrachtet, setzte er das Baret wieder auf sein eigenes Haupt und sprach: „Ist es wahr, wie ich höre und die Leute sagen sollen, so weiß ich, lieber Rudolph, niemand anders, dem dieß Baret baß anstehe, und der es ehrlicher verdient habe, denn du; darum behalt es auch noch länger.“ — „Daraus“, fügt Frieß S. 865 hinzu, „die Capitel-Herren sein wacker unermüdet Herz und standhaft Gemüth vermerket, und etwas schamroth von ihm abgetreten und heimgegangen seyn.“

Es wurden also die beiden Bauern zum Tode mit dem Schwert, der Pauker selbst zum Feuertode verurtheilt[1]); auch Kunz von Thunfeld, der Hauptführer der Bauern, ging nicht leer aus: er mußte, nachdem er sich vorher dem Bischofe zu Gnaden gestellt hatte und vielfache Fürbitte seiner Verwandten eingetreten war, mehrere seiner Besitzungen dem Stifte Würzburg zu Lehn vermachen[2]).

Merkwürdig ist noch die Vollziehung des Urtheils selbst. Wir können auch hierüber den Bericht eines wenigstens nicht viel später Lebenden geben, des frommen Tritheim[3]), welcher zu Anfange des 16ten Jahrhunderts[4]) Abt des Klosters St. Jacob zu Würzburg war, desselben Klosters, hinter welchem auf einem freien Platze die Execution vorgenommen worden war[5]). Er erzählt uns, ohne Zweifel nach der Aussage von Augenzeugen, Folgendes. Es gab bei der Verurtheilung des Paukers in Würzburg auch verständigere Leute, denen es bei der Sache nicht recht wohl zu Muthe war, obgleich aus verschiedenen Ursachen. Die Einen — und dazu gehörten sehr viele würzburger Bürger — trugen darum, weil ihr übereilter Glaube in der Sache etwas Göttliches anerkannte, große Scheu, die Hinrichtung des Jünglings gut zu heißen, und erwarteten, wenn man dieselbe doch versuchen wollte, eine göttliche Rettung, oder, wenn man sie wirklich vollzöge, ein baldiges Strafgericht. Die Andern, wozu der Bischof und sein Klerus gehörte, fürchteten dagegen, weil sie den Verurtheilten für ein Werkzeug des Teufels hielten, einen teuflischen Spuk oder Trug. Dennoch blieb es beim Todesurtheil. Der Jüngling wurde also hinausgeführt auf den ebenen Platz hinter dem Jacobs-Kloster in der Nähe des Spitals[6]), wo fast alle Bürger in Waffen gegenwärtig waren. Er saß gebunden, um den Flammen übergeben zu werden. Inzwischen wurden die beiden andern Uebelthäter enthauptet. Da fragte der Jüngling den Scharfrichter: „Wirst du auch mir also thun?" — „Nein", erwiederte der Scharfrichter, „für dich ist ein anderes Bad zugerichtet." Denn der Verurtheilte hatte den Scheiterhaufen entwe-

1) Frieß S. 854. Das Todesurtheil des Paukers kam nicht ohne Widerstreben der öffentlichen Meinung und, wie es scheint, auch der Umgebungen des Bischofs zu Stande. Tritheim bei d'Arg. S. 289.

2) Die Urkunde hierüber findet sich bei Frieß S. 854.

3) In den Annal. Hirsaug. bei *D'Argentré* p. 289 und 290.

4) Seit dem 15. Oct. 1506. Cave Hist. liter. t. II. p. 203, in Append. H. Wharton.

5) Ductus est ergo, sagt Tritheim, in eam planitiem, quae retro Monasterium est meum, circa domum leprosorum.

6) circa domum leprosorum.

der noch nicht erblickt, oder nicht für das erkannt, was er war. Als er nun aber an den Pfahl gebunden wurde, sang er mit lauter Stimme einige Lieder oder Verse auf die heilige Jungfrau, in deutscher Sprache [1]). Manche unter den Anwesenden hielten den Jüngling, als einen Heiligen, auch jetzt noch für unverbrennbar, und fürchteten sich, nahe zu stehen, weil sie meinten, das Feuer könnte, durch göttliche Macht aus einander geschleudert, auch sie ergreifen; ebenso trugen auch Andere noch Scheu vor einem Teufelsspuk und der Scharfrichter, der zu den Letztern gehörte, hatte dem Delinquenten alle Haare glatt abgeschnitten, damit sich nichts Dämonisches da hinein verstecken könnte. Der Jüngling selbst, an den Pfahl befestigt, setzte seinen Gesang fort. Als aber das Feuer untergelegt war und er die Glut spürte, schrie er dreimal mit kläglicher Stimme: „Outweh, Outweh, Outweh!" Alsbald erstickte das Feuer seine Stimme und er selbst wurde von den verzehrenden Flammen in Asche aufgelöst. Diese Asche, damit sich nicht auch daran doch der Aberglaube hänge, mußte der Scharfrichter in den Main werfen. Wunderbares kam im ganzen Verlaufe nichts vor, nichts, was die Unschuld des zu Verbrennenden oder Verbrannten hätte beweisen können. Also hörte von da an nach kurzer Frist der Zulauf des Volkes nach Niklashausen auf [2]).

Daß die ganze Erscheinung ein Vorspiel des Bauernkrieges war und mit den späteren Bewegungen die genaueste Verwandtschaft hatte, wird nun niemand leugnen. Die Grundsätze waren fast dieselben, nur daß später, da sich das Excentrische des ersten Anlaufs schon etwas gelegt hatte, die Forderungen der Bauerschaft, wenigstens wie sie in den zwölf Artikeln [3]) ausgesprochen sind, gemäßigter waren; ebenso sehen wir hier auch die nämlichen Mittel angewendet und das nämliche Ergebniß eintreten, wie später. Ungefähr wie Münzer und Andre, so benimmt sich auch

1) Carmina quaedam seu rythmos de Domina nostra, in lingua Theutonica compositos alta voce canebat.

2) Frieß S. 854: Das Laufen nach Niklashausen währete noch einige Wochen, darnach gings durch Verbot der Obrigkeit gar ab.

3) Die früheren 12 Artikel der Bauerschaft vom J. 1513 findet man in Bensens Gesch. des Bauernkriegs S. 50, die späteren vom J. 1525 in Luthers Werken, Walch. Ausg. Th. 16. S. 25. In den erstern stimmt mit Böheims Predigten überein Art. 7: Jedem Priester nur eine Pfründe zu lassen; Art. 8: Vogelfang, Fischfang, Jagd und Holzung frei zu machen; Art. 9: Alle unbilligen Steuern und Zölle aufzuheben. In den späteren dasselbe, nur etwas ausführlicher und zum Theil modificirter, ausgesprochen in den Artikeln 2. 4. 5. 6. 8.

der Pauker, anfänglich trotzig und fanatisch, zuletzt kleinmüthig, unendlich verschieden von Huß und andern wahren Märtyrern. Auch das Urtheil der, obwohl freimüthigen, doch besonnenen Zeitgenossen war über diese Unternehmung nicht viel anders, als das der Reformatoren über die Bauernaufstände ihrer Zeit. Sebastian Brant, der sonst so freisinnige Mann, will den Propheten gewiß nicht loben, wenn er in seinem um 1494, also 18 Jahre nach der würzburger Tragödie, erschienenen Narrenschiff von dem „Sackpfiffer von Nickelshusen" spricht[1]) und sagt: wer sich an die Schrift alten und neuen Testaments halte, der bedürfe kein weiteres Zeugniß und brauche nicht die Kapelle und Klause des Sackpfeifers aufzusuchen. Mit welcher Verwerfung Tritheim, der, wenn auch nicht zu den eigentlich reformatorischen, doch zu den erleuchtetsten und ernstesten Männern seiner Zeit gehört und mit dem herrschenden Klerus nichts weniger als zufrieden war, — mit welcher Verwerfung er von dem Propheten spricht, haben wir vielfach gesehen. Nichts anders aber würden auch die Vorläufer der Reformation im engern Sinne, die, mit denen wir uns hier besonders beschäftigen, über die Sache geurtheilt haben, wenn sie von derselben Kunde gehabt hätten.

Noch bleibt uns Eines übrig, die alten, bisher ungedruckten, Documente mitzutheilen, die sich auf den Handel beziehen. Es sind zwei Stücke: das erste gibt eine kurze Notiz von der Geschichte überhaupt, namentlich von den Lehren Böheims, das zweite enthält die Geständnisse der Gefangenen. Beide sind in solcher Sprache abgefaßt und mit solcher Schrift geschrieben, daß wir sie als gleichzeitig mit dem Vorfalle selbst betrachten dürfen. Sie befinden sich in einem Bande der bonner Universitätsbibliothek, der als Geschenk des verstorbenen Consist. Rath Bruch in Köln dahin gekommen ist, und verschiedene gedruckte und ungedruckte Stücke zur Kirchengeschichte enthält. Das Buch steht unter der Rubrik Historia Ordin. relig. Nro. 466, b. Die Urkunden aber, die wir vorlegen werden, schließen sich daselbst unmittelbar an die handschriftliche Erzählung von dem Ketzerprocesse Wesels an, die ich oben auch benutzt habe. Bei der Entzifferung manches Schwerleserlichen ist mir die Güte unseres, dieser Dinge kundigen, Herrn Dr. Hahn behülflich gewesen. Einzelnes ist jedoch dessen ungeachtet unleserlich oder zweifelhaft geblieben.

1) Uebrigens deutet auch der Umstand, daß noch Brant in seinem so viel später abgefaßten populären Gedichte von der Sache spricht, auf die allgemeinere Wichtigkeit derselben.

1.

Handell Hanßen Behem zu Niclaeßhussenn.

Zum Erstenn understet er sich one underlaß vor dem volck zu predigen und zu sagen in massen wie hie nach geschriben statt.

Item [1]) wie im die junffraw maria die mutter gotteß erschynen sin sall zu versteen geben hab den zorn gotteß wydder menschlich geslecht und sunderlich wydder die priesterschaft.

Item daß gott darumb sin straff hat thon wollen win und korn uff crucis erfrorn solt sin das [2]) hab er gewendt durch sin gebett.

Item wie so groß volkommen gnade im Tauberstalle [3]) und meher sin sall dan zu Rome aber an eynchem ende.

Item welchs mensch den Tuberthall begrysst [4]) der erlange auch all volkommelich gnade, und wan er sterbe so fare er von mond [5]) uff zu Hymmell.

Item welchs mensch nyt in die kirch kommen kan, alß dan die cleyn ist, nichts destmynder erlange er die gnade.

Item er woll deß sin thru zu phan setzen [6]) und were eyn sele in der heln [7]) so wolt er sy myt der hant heruß furen.

Item wie der keyser eyn bößwicht sy und myt dem Babst ist eß nüst.

Item der keyser geb eynem fursten graven und rytter und knecht geistlich und welntlich zoll und uflegung uber daß gemeyn volck ach we ir armen tübel.

Item die geistlichen haben vil prynden sall nyt sin. Sollen nyt meher haben dan von eynem mall zum andern.

Item sy werden erslagen und in kurtz wurt eß darzu kommen daß der priester mocht die platt bedecken myt der hant dett er gern daß man in nyt kennet.

1) Zu Anfange jedes Absätzchens ist ein nicht eigentlich leserliches Zeichen, welches ich, da es offenbar nicht ein Zahlzeichen, weil überall gleich, ist, durch das auch sonst gewöhnliche „Item" wiedergegeben habe.

2) Dieses Wort ist zweifelhaft, der Sinn wird aber, da alle andern Worte richtig sind, getroffen seyn.

3) Tauberthale.

4) welcher Mensch in das Tauberthal kommt.

5) Das Wort „Mond" ist ganz deutlich; freilich sollte man eher erwarten von der „Erde" auf, oder von „Stund' an", allein die Buchstaben lassen nicht füglich eine andre Lesart zu. Sollte vielleicht in dem Worte ein Nachklang manichäischer Vorstellungen liegen, wie wir sie bei manchen schwärmerischen Parteien des Mittelalters finden?

6) seine Treue zum Pfand setzen.

7) Hölle.

Item wie die fisch in dem wasser und daß wilt uff dem felde sallen gemein sin.

Item wie daß die furſten geiſtlich und werntlich auch graven und rytter so vil haben hetten daß die gemeyn so hetten wir glich alle genungk daß dan geſchehen muß [1]).

Item eß kompt dar zu daß die furſten und hern noch umb eynen taglone muſſen arbeitten.

Item vom Babſt halt er wenick, deß glichen vom keyſer dan ſy der babſt frome, und werde dar in funden an ſynem letzſten ende, deß glichen der keißer ſo farn ſy on myttel zu hymmel, werden ſy aber boeß funden ſo farn ſy on myttel in die helle, alſo daß er nichts vom fegefuer helt.

Item er will die juden ee beſſeren dan geiſtlichen und ſchriftrichen [2]), und wan ſchone eyn prieſter im glauben gebe, ſo er widder heym kompt, ſetzen ſich zweyn aber dry uber ine und cleuben [3]) im die orn allß vol daß eß vil beſſer [4]) wurtt dan vor.

Item die prieſter ſagen ich ſy eyn ketzer und wollen mich verbrennen, wuſten ſy waß eyn ketzer were, ſie erkentten daſſ ſie ketzer weren und ich keyner verbrennen ſy mich aber, wee inen ſy werden wol innen waß ſie gethon haben, und daß wurt an inen uß geen [5]).

Item zu holtzkirchen iſt eyner under dem volck, vor ine nydder geknytt, den hat er abſolvirt, und in darnach geyn niclaß-hußen zum perrer gewiſſten [6]).

Item die mutter gots woll zu Niclaßhußen meher geertt werden, dan nyrgent anderß wo.

Item er ſagt der bane [7]) ſy nichts, und die prieſter ſcheiden die Ee, daß nymans gethon mag dan gott.

Solichs alleß und noch vil meher haber uffenbar ſchriber und zugen gehortten und geſchriben [8]).

---

1) d. h. Wie die Fürſten, Grafen und Ritter ſo viel zu haben hätten, haben ſollten, als die Gemeinen, ſo hätten wir alle genug, was dann auch geſchehen ſoll.

2) die Schriftreichen, Schriftgelehrten.

3) Ueber das Wort „kleuben" ſ. Schmellers Baierſches Wörterbuch 2, 349. Die Wortbedeutung iſt mir nicht recht deutlich; der Sinn aber muß wohl ſeyn: ſie ſchwatzen ihm die Ohren voll.

4) Beſſer hier baß, ärger d. h. ſchlimmer.

5) es wird an ihnen ausgehn, aus mit ihnen ſeyn.

6) zum Pfarrer gewieſen.

7) der Bann, die päpſtliche Excommunication.

8) d. h. wahrſcheinlich: Solches Alles haben offenbar Schreiber und Zeugen gehört und geſchrieben.

2.

Bekenteniß der gefangenen von Niclaßhußen.

Anfangs diß lauffs sint zu zytten in der nacht im pharhoffe und kirchen zu Niclaßhußen liecht ufgesteckt worden. In der meynung daß sich dadurch so solichs in der nacht gesehen wurde ein walfartt da selbst erheben solle.

Item sagt man von eyne kinde sall erdruncken syn und zu Niclaßhußen widderumb lebendig worden syn ist nichts ane, sundr daß kynt ist in daß wasser gefallen, dem ist syn vatter zu hulff kommen, also daß eß nyt dott gewest ist, darumb eß nyt lebendig worden ist.

Item man sagt von eym von Ostheim sy lange zyt lame gewest und da gerade worden, ist auch nichts ane, dan er hat darvor zu wege und stege gangen, alß er noch thutt.

Item man sagt von eynem kynde zu kortzenberg sy blynt geborn gewest, und da gesehen worden, ist nyt, wan daß kynt hatt alle zytt eyn blode gesicht gehabt, alßo hatt eß noch.

Item so hatt man gesagten von eym der sy eyn stume geborn gewest, und da redden worden, denselben haben wir in gefengniß sytzen, hatt bekannt, er hett gern gelt gehapt, und sy myt eynem gesellen eyns worden, sich myt im da hyn zu fugen [1]), und sich vor eyn stummen lassen zu merken, in meynung gelt dar durch zu erlangen und er sy auch myt eyner zalle [2]) volcks da hyn gegangen, und habe under wegen nichts gerett und aller erst zu Niclaßhußen angefangen zu redden da durch er etlich gelt erlangt hatt, und daß volck verwerntt [3]) hatt, alß ob er stumme sy geweßen, durch daß alleß daß gemeyn volck so in gutter zuversicht und hoffenung, die junffraw maria da myt zu ern da hyn kommen verfurtt worden ist.

Item so ist eyn Begharts bruder [4]) in eyn berg da selbst hyn kommen, den wir auch in unßer hafftung und gefengniß bracht han, von dem .....[5]) ist, Er soll lange zyt im berge verborgen gewest und nyt erst da hyn kommen sin, auch wie eyn

1) sich mit ihm dahin zu fügen, dahin zu begeben.
2) Anzahl.
3) verwernt, verwirrt, beunruhigt. Schmeller 4, 135.
4) eine Begharde.
5) Hier findet sich ein schwer zu entziffernbes, vielleicht verschriebenes Wort. Den Buchstaben nach heißt es: offickgeschellen. Aber was ist das? Dem Sinne nach könnte man erwarten: von dem öffentlich erschollen, allgemein gesagt worden ist.

born von dem berge quelle, da vor nye keyner geweſt ſall ſin, der ſelbe begharts bruder ſagt under anderm der borne ſy durch eyn ſundern fluß in der nacht dar under ufgeruckt, dar durch alleß zu verſteen ſtett, daß eß in dem ſchyn geſchehen iſt daß gemeyn volck dar durch deſte meher zu vereyſſen und zu verfuren [1]), und alß der bucker den man nennet den jungelling [2]) gefangen worden iſt, hat ſich der berghart [3]) auch von dannen wollen machen, und iſt alſſo gegriffen und zu unßern handen bracht worden.

Item ſo haben wir den pharhern auch zu handen und gefengniß genommen, der ſagt Er bekenne daß er die und faſt meher zeichen und miracke alß ob ſie ware, und da geſchehen ſin ſalten offentlich verkundett, wie wol er da von keyn ware wiſſes gehapt habe.

Item Eyn gebûer [4]) ſnydet da ſelbſt den junffrauwen ire hare abe, daß doch im recht hoch und by den banne verbotten und den Cloſter Junffrauwen zû thon zûgegeben iſt.

Item man ſagt von drien junffrauwen ſallen erdruncken und da ſelbſt lebendig worden ſin, iſt nichts ane, dan ſie ſint dott da hyn kommen und nyt lebendig worden, ſint auch da begraben.

Item nach dem, alß der gebûer den man den jungling nennet gefangen worden iſt, iſt eyn ander gebûer uffgeſtiegen, und hatt fremde und oncriſtlich ding geſagt und geprediget daß doch alleß widder ordenung der heligen criſtlichen kirchen iſt, und unß alß eym erztbiſchoff in deß biſthum Niclaßhuſen lydt, lenger zû dulden nyt gemeynet ſtett ſonder gebûren [5]) wil, ſo man der ding keyn uffhorens haben wolte, myt dem ernſt dar widder zû gemerken und fur zû nemmen [6]), da myt ſolichs lauffes und furnemen abgeſtalt wurde, und derſelbe gebûer iſt auch zu haftung genommen worden.

---

1) zu reitzen und zu verführen. Verwandtſchaft von reißen und reitzen ſ. Schmeller 3, 174 unter d. W. raitzen.

2) den [heiligen] Jüngling.

3) Es iſt merkwürdig, in wie vielen Formen das Wort Beghardе vorkommt: Beghart, Berghart, Buckart, Buckert, Bucker [bougre].

4) Bauer.

5) gebühren.

6) Der Sinn könnte möglicher Weiſe dieſer ſeyn: Es iſt ein Bauer aufgeſtanden, der unter anderm Unchriſtlichen auch geſagt hat: es will uns, als einem Erzbiſchof, in deſſen Biſthum Niklashauſen liegt, nicht gebühren, die Sache ſo länger zu dulden, ſondern, ſo man der Dinge kein Ende macht, mit Ernſt dagegen zu vermerken und etwas vorzunehmen. — Aber die Worte könnten auch, und gewiß mit weit mehr Wahrſcheinlichkeit, dem Biſchofe von Würzburg in den Mund gelegt werden, ſo daß dieſer hier zwiſchenein die Nothwendigkeit erklärte, etwas gegen den Unfug zu thun.

Item deß glichen iſt auch geſchehen by rockenhußen an eym berglin, dem eyn buckert[1]) den namen gabe zu der nott gots, weiß menglich[2]) wol waß daruß worden iſt, war[3]) der ſelbe buckart aber kommen ſy, iſt nyman wiſſen, dan er uff eyn zytt eyn kontſchüff[4]) bryngen ſolt, daß er myt der frauwen, da myt er zu hyll[5]) eeliche were er[6]) hatt ſich ſolichs angenommen zu thon, iſt noch nyt erſchynen, [vielleicht von ſpäterer Hand:] et ista mulier est in opido lutren[7]) maritata.

Ista nova et concurssus populorum facta sunt per totam estatem Anno dom. MCCCC septuagesimo sexto, dempto ultimo articulo rockenhusen.

---

1) Begharde.
2) männiglich.
3) wohin.
4) wahrſcheinlich: Kundſchaft.
5) Iſt mir unverſtändlich.
6) dieſes Wort iſt unleſerlich, aber „er" paßt in den Zuſammenhang.
7) In der Stadt Lautern.

2.

Cornelius Grapheus,

der erste Verbreiter goch'scher Schriften und Lehren.

Discrutiat me fortuna tua, quanquam ipsum afflictissimum; sed quod divinitus geri videtur, forti animo perferendum censeo.

Erasmus in einem Briefe an Grapheus.

. . . Si vobiscum sit Christus, inanis
Est omnis timor, haud possit contingere quicquam
Adversum Christo ex animo fidentibus. . . .

Grapheus selbst in dem im Kerker verfaßten Klageliede.

Cornelius Grapheus.

Zum Schlusse dieses Bandes möge noch in Kürze von einem Manne gehandelt werden, der zwar schon der Reformationszeit selbst angehörte, denn er überlebte Erasmus um 22 und Luther um 12 Jahre, aber doch zugleich auch für die Vorbereitungen und ersten Anfänge der Reformation in den Niederlanden so wichtig war, daß er deßhalb bei seinen Landsleuten eines vorzüglichen Ruhmes genießt und daher auch an dieser Stelle besonders ins Auge gefaßt zu werden verdient. Wir haben allerdings den Grapheus, den wir hier meinen, schon oben im Abschnitte über Goch berührt[1]), indeß konnte dort nur diejenige Seite seines Lebens hervorgehoben werden, vermöge deren er mit Goch zusammenhing; hier wollen wir ihn selbständiger und umfassender betrachten.

Die Jugend des Cornelius Grapheus[2]) — er war, wie oben bemerkt, im J. 1482, ein Jahr früher als Luther,

1) S. 129—135.

2) Ueber Cornelius Grapheus sind hauptsächlich zu vergleichen: Valer. *Andreae* Biblioth. Belg. Lovan. 1643. p. 150. *Foppens* (der sich außer einem kleinen Zusatze ganz an Andreä hält) Bibl. Belg. T. I. p. 201 und 202. *Swertius* Athenae Belg. p. 195. 196. *Brandt* Hist. Ref. Belg. T. I. p. 71—79. Dan. *Gerdesii* Hist. Ref. Gron. et Brem. 1749. T. III. p. 20. *Ejusdem* Scrin. Antiquar. sive Miscell. Gron. 1756. T. V. P. 1. p. 496— 508. *Kist* en *Royaards* Archief voor kerkelijke geschiedenis, Th. 6. S. 153—167. Außerdem: *Freytag* Annal. litter. p. 396. *Paquot* Mémoires, T. VI. p. 187—196. *Catalog.* Bibl. Bunav. T. I. vol. II. p. 1599. *Saxii* Onomast. T. III. p. 122. *Hoeufft* Parnasus Latino-Belgicus p. 9. P. *Hofman Peerlkamp* Vita Belgarum, qui latina carmina scripserunt, in Mémoires de l'Acad. Roy. de Bruxelles, T. II. p. 56. Brux. 1822. — Schröckh K. Gesch. seit der Reform. II, 353 und 358. Gieseler K. Gesch. III, 1 S. 553 not. 5.

zwei Jahre früher als Zwingli, zu Aelst in Flandern geboren — fiel in eine Zeit, welche für sein Vaterland in politischer und religiöser Beziehung höchst verhängnißvoll war; auch lebte er noch insbesondere, seitdem er ins öffentliche Leben eingetreten, als Secretär der Stadt Antwerpen, unter Umgebungen, die an den beginnenden religiösen Bewegungen und Umgestaltungen den lebhaftesten Antheil nahmen, denn keine Stadt in den Niederlanden war in der ersten Zeit reformatorischer gesinnt, als dieser Wohnort des Grapheus. In den Niederlanden waren, wie wir besonders im folgenden Bande sehen werden, schon im Laufe des 14ten und besonders des 15ten Jahrhunderts manche Erscheinungen hervorgetreten, welche auf eine lebendigere, freiere, innerlichere Gestaltung des christlichen und kirchlichen Wesens sowohl hindeuteten, als hinwirkten. Man braucht nur die Namen Ruysbroek, Gerhard Groot, Florentius Radewins, Thomas von Kempen, Johann Wessel, Johann von Goch und Des. Erasmus zu nennen, um hiervon einen Ueberblick zu geben. Dessen ungeachtet waren die Niederländer im Ganzen der katholischen Kirche und ihrem Oberhaupte treu ergeben und wurden auch in den letzten Decennien des 15ten und zu Anfange des 16ten Jahrhunderts durch die eifrig katholische Regierung in diesem Gehorsam erhalten. Zwar sträubten sie sich, wie die deutschen Stämme überhaupt, nicht ohne Erfolg gegen die Einführung der Inquisition, aber die Verkündigung des Ablasses ließen sie zunächst ohne Bedenken zu. Als jedoch Luther das Signal zum Angriff auf den Ablaß gab, wurden seine Blätter und Schriften, obwohl von den löwener Theologen schon am 7ten Nov. 1519 verdammt,[1]), auch in den Niederlanden begierig gelesen und konnten sich um so allgemeiner verbreiten, da der Graf Edzard im benachbarten Ostfriesland deren öffentlichen Verkauf gestattete [2]). Nun regten sich die Elemente der Opposition, die schon früher vorhanden gewesen,

1) Luth. Opp. lat. Jen. I, 466. Löscher Ref. Acta III, 850.

2) Schröckh K. Gesch. nach der Ref. B. 2. S. 354. Vergl. über ihn auch Hofstede de Groot in der Monographie: Geschiedenis der Broederenkerk te Groningen. Gron. 1832, S. 19, wo besonders auch des Grafen Verhältniß zu Gröningen hervorgehoben ist: Graaf *Edzard* hield zich dikwijls in Groningen op, trok vrienden en leerlingen van *Gansfort*, onder anderen Johannes *Agricola*, Rudolfs broeder, en Georg *Aportanus*, een Zwollenaar van geboorte, aan zijn hof, en beminde zelf de schriften van *Erasmus*, *Luther* en *Zwingli*. Overal begunstigde hij licht en deugd, en de Geestelijken onder zijn gebied, die het Evangelie predikten, beschermde hij tegen de woede hunner dweepzuchtige ambtgenooten. Zoo werd door hem in Oostfriesland het eerst van alle Europesche Staten, sedert 1520, de Kerkhervorming gelukkig tot stand gebragt.

wieder mächtiger. Freilich kamen auch entschiedene Widersacher Luthers in Schriften und Disputationen zum Vorschein[1]), wie namentlich Jacob Latomus, Doctor zu Löwen, welchen Luther selbst einer Widerlegung würdigte, Eustachius de Zichenis (van de Rivieren), ein Dominikaner aus Brabant, und Johannes Driedo (Dridoens), genannt Turenholt, ein Gegner, der um seiner anständigen Polemik willen selbst von Erasmus gerühmt wird[2]). Allein bedeutender oder wenigstens erfolgreicher wirksam waren doch die Vertheidiger reformatorischer Grundsätze, durch deren muthiges Hervortreten sich nun ein offener Kampf entwickelte, welcher, wenn auch erst nach langen Zuckungen, entschieden zum Vortheile der Reformation ausschlug. Zu Antwerpen verkündigte zuerst ums J. 1519 Jacob Spreng, gewöhnlich Jacobus Praepositus, Propst, genannt[3]), an Luther sich anschließend[4]), freiere evangelische Grundsätze. Er wurde als Gefangener nach Brüssel abgeführt und durch Androhung des Feuertodes zum Wiederrufe gebracht, den er im Februar 1520 vor dem päpstlichen Commissär Hier. Alexander, dem kaiserlichen Beichtvater Joh. Glapio und einigen Andern leistete. Er wiederrief darin ähnliche Lehren, wie die waren, welche Luther kurz vorher in der heidelberger Disputation vertheidigt hatte, und bekannte sich zu Grundsätzen, die freilich den reformatorischen streng entgegengesetzt waren, z. B. „Ich glaube, daß die Werke der Heiligen dergestalt verdienstlich sind in Beziehung auf das ewige Leben, daß sie von aller Schuld frei sind. Von den Werken des freien Willens glaube ich, daß nicht alle sündhaft sind, sondern einige, ohne alle Beimischung von Schuld, das ewige Leben verdienen, und daher der vergebenden Gnade nicht bedürfen." Auch Propst sah, wie so Viele, seinen Wiederruf nur als einen Act äußerlichen Zwanges an; er schrieb später seinen Zuhörern in Antwerpen, sie möchten seinen Abfall nicht der Lehre selbst, sondern der menschlichen Schwäche beimessen, und ermahnte sie, sich in Sachen des Glaubens nicht an Menschen, sondern nur an das Wort Gottes zu halten. Nach dem ersten Verfolgungsacte zog sich Propst, in-

1) Dan. *Gerdesii* Hist. Ref. T. III. p. 21.

2) Is, sagt Erasmus in einem Briefe vom J. 1520 (Gerdes a. a. O. S. 22.), publice multis diebus disputavit adversus aliquot axiomata Lutheri, et disputavit ut Theologum decuit absque conviciis.

3) S. über denselben *Seckendorf* Hist. Luth. L. I. §. 110. p. 179. Gerdes a. a. O. S. 22—25.

4) Erasmus schreibt über ihn unterm 30sten Mai 1519 (Ep. 427.) an Luther: Est Antverpiae Prior ejus Monasterii vir pure christianus, qui te unice deamat, tuus olim discipulus, ut praedicat. Is omnium paene solus Christum praedicat, caeteri fere aut hominum fabulas, aut suum quaestum praedicant.

dem er aufs Neue als Verkündiger reformatorischer Grundsätze zu Brügge auftrat, wiederholtes Gefängniß in Brüssel zu. Aus dieser zweiten Gefangenschaft entfloh er mit Hülfe eines befreundeten Franciskaners und wirkte dann noch, nachdem er im April 1522 einige Zeit bei Luther in Wittenberg zugebracht [1]), für das Evangelium als Prediger bei der St. Marienkirche in Bremen [2]).

Bald nachher im J. 1521 erscheint da, wo Joh. Wessel geboren war und am Ende seines Lebens gewirkt, also ohne Zweifel auch eine reformatorische Tradition zurückgelassen hatte, ein evangelischer Lehrer von ähnlichen Grundsätzen, Wilhelm Friederici (Willem Frederiks), Prediger zu St. Martin in Gröningen [3]), ein, wie es scheint, ungemein begabter und gelehrter Mann. Ihn stellt Erasmus in einem Briefe [4]), den er im J. 1521 von Löwen aus an ihn richtete, als das Vorbild eines eifrigen, reinen und uneigennützigen evangelischen Lehrers auf, der sich besonders auch dadurch verdient mache, daß er ähnlich gesinnte Amtsgenossen um sich versammle. „Du leuchtest Allen", redet Erasmus ihn an, „durch Reinheit des Lebens vor, du weidest unermüdet deine Heerde mit der evangelischen Lehre [5]), du vereinigest dir solche Priester, die durch Unschuld der Sitten und durch heilige Gelehrsamkeit sowohl die Kirche schmücken, als deine Stelle beim Volke vertreten können, so daß hier ganz überflüssig ist jene neue Art von Predigern, die nicht Christus eingesetzt, sondern die Nachlässigkeit der Hirten in die Welt gebracht hat. Du bist nicht ein Zechgenosse des Volkes, sondern sein Lehrer, Tröster, Ermahner, sein treuester und liebevollster Berather." Auch wünscht der berühmte Briefsteller, es möge recht viele ähnliche Männer geben, damit entweder die Welt die herumschweifenden ungeordneten Prediger mit Widerwillen von sich weise, oder diese selbst gezwungen würden, sich von ihrem trägen Wohlleben zur wahren Frömmigkeit zu wenden.

---

1) Luthers Brief an Spalatin bei de Wette II, 182. *Seckendorf* Hist. Lutheran. I, 179.

2) *Gerdes* Hist. Ref. T. II. p. 131.

3) Gerdes S. 25 und 26.

4) Der Brief findet sich unter den Belegen zum 3ten Theil von Gerdes Ref. Gesch. Num. I, A. S. 6. Unmittelbar vorher ist auch die Lobrede eines Ungenannten auf Friederici abgedruckt, in der es unter Anderm heißt: Tu patriae honos, Phrisiae decus, sacerdotum disciplina, plebis auctoritas, senatus consilium, orphanorum spes, egentium asylum, viduarum tutor, omnium recte viventium assertor.

5) Die evangelischen Grundsätze Friederici's und der mit ihm verbundenen Freunde, der Prediger von der Martinskirche und des Rectors der Martinsschule, sind zusammengestellt in der oben angeführten Schrift von Hofstede de Groot über die Brüderkirche zu Gröningen S. 21 und 22.

Zu gleicher Zeit mit diesen Männern, die wir ohne Zweifel als Repräsentanten vieler minder bekannten Gleichgesinnten betrachten dürfen, und an demselben Orte mit dem Erstgenannten, also vielleicht auch in Verbindung mit ihm begann Cornelius Grapheus seine Wirksamkeit für die reinere evangelische Lehre. Er gab im Jahre 1520 die Schrift Gochs von der christlichen Freiheit in niederdeutscher Uebersetzung mit einer polemischen Vorrede heraus [1]), und ließ im März des J. 1521 den lateinischen Grundtext gleichfalls mit einem geharnischten Vorworte, aus dem wir oben das Wesentliche mitgetheilt haben, folgen. Bald darauf wurde der Reichstag zu Worms gehalten, auf welchem bekanntlich Carl V. mit einem Theile der Fürsten die Reichsacht über Luther aussprach und ein scharfes Edict gegen die Lehren des Reformators und deren Anhänger gab. Unter demselben Datum mit dem wormser Edict (welches jedoch bekanntlich erst am 26sten Mai publicirt wurde) am 8ten Mai 1521 erließ Carl zu Worms auch ein strenges Strafgesetz gegen die Ketzerei in den Niederlanden [2]). Der junge Kaiser, der in Deutschland, den Umständen nachgebend, nicht eben strenge verfuhr, genehmigte ganz andere Maaßregeln für sein Geburtsland. Er mochte glauben, in seinen Erbstaaten unbedingter nach seinem Willen handeln zu können. Man nimmt an, daß unter seiner Regierung, nach mäßiger Berechnung, fünfzigtausend [3]) Menschen um des Glaubens willen in der verschiedensten Form einen gewaltsamen Tod fanden. Dazu wirkte besonders auch das jetzt gewaltsam eingeführte Institut der Inquisition. Nachdem im J. 1521 der erste kaiserliche Befehl wider die lutherische Ketzerei erlassen worden, ernannte Carl V. im J. 1522 den Rath von Brabant, Franz van der Hulst, und den Carmeliter, Nicolaus van Egmont, zwei wüthende Eiferer, zu Inquisitoren für die Niederlande. In die Hände dieser Menschen fiel nun auch der Mann, mit dem wir es hier zu thun haben.

Grapheus war wohl ohne Zweifel bald nach Erscheinung des kaiserlichen Edictes und noch vor Einsetzung der Inquisitoren in das Gefängniß nach Brüssel abgeführt worden. Am 18ten October 1521 schrieb er aus der Gefangenschaft einen Brief an

---

1) Diese Uebersetzung, von der in des Grapheus Brief an Corondiletus (nach *Gerdes* Hist. Ref. T. III. p. 20.) die Rede ist, ist mir nie zu Gesicht gekommen und mag sich ganz verloren haben.

2) Es stimmt im Wesentlichen und meist wörtlich mit dem wormser Edict überein. S. Ordonnantien, Statuten, Edicten ende Placcaerten van Vlaenderen. 2te Ausg. Antw. 1662, I, 88.

3) Grotius zählt 100,000. Annal. et Hist. de reb. Belg. L. I. p. 11. 12. Dieß scheint rednerisch übertrieben.

Johann Carondiletus[1]), Erzbischof und Kanzler von Brabant, einen sehr einflußreichen Mann, von dem er hoffte, daß er sich bei der Regentin[2]) und Andern, die auf sein Schicksal Einfluß haben könnten, für ihn verwenden würde. In diesem Schreiben drückt Grapheus eine tiefe Bekümmerniß über seine Lage aus, betheuert seine Unschuld und bittet um Gnade, indem er zu zeigen sucht, daß, wenn er gefehlt habe, dies mehr aus einem Irrthume des Verstandes, als aus böser Gesinnung hervorgegangen sey. Er beschwört den Carondiletus bei seinen unschuldigen Kindern, bei seiner jungen Gattin, bei den Verdiensten, die er sich um den Kaiser erworben, endlich bei der Liebe Gottes und Christi, sich seines Zustandes, der schlimmer sey, als der eines Christo feindseligen Juden oder Heiden, zu erbarmen und, wenn nicht mehr, so doch das für ihn zu erwirken, daß er aus dem Gefängniß zu Brüssel, wo er für seine, Schmach und Noth leidende, Familie nichts thun könne, in ein anderes zu Antwerpen gebracht werde.

Dieser schmerzvolle, fast zu klägliche Brief scheint nichts gewirkt zu haben. Wir finden Grapheus noch länger im Gefängniß. Wahrscheinlich nach dem Schreiben an Carondiletus verfaßte der Eingekerkerte ein lateinisches Klagelied (Querimonia), welches vor nicht langer Zeit zuerst durch den Druck veröffentlicht worden ist[3]). Dieses Gedicht drückt zwar einen ähnlichen Schmerz

---

1) Der Brief steht in *Brandt* Hist. Ref. Belg. Vol. I. Lib. II. p. 71. Dieses Buch war mir nicht zur Hand; ich habe den Hauptinhalt des Sendschreibens aus einer sogleich anzuführenden Abhandlung von Janssen entnommen.

2) Margaretha von Parma war für ihre Person nichts weniger als fanatisch. Es wird von ihr folgende Anekdote erzählt. Die löwener Theologen klagten bei ihr über die Zerstörung des christlichen Wesens, die Luther anrichte; sie fragte: wer ist denn der Luther? die Theologen entgegneten: ein ungelehrter Mönch; und sie sodann: „Nun so schreibet Ihr Gelehrten, die Ihr eurer viele seyd, gegen den Einen Ungelehrten, dann wird doch wahrlich die Welt eher den vielen Gelehrten glauben, als dem Einen Ungelehrten." Gieseler K. Gesch. III, 1. S. 558, not. 8.

3) Dieses Gedicht ist zuerst im J. 1835 im 6ten Theile des Archief voor kerkelijke Geschiedenis von Kist und Royaards, S. 154—167, bekannt gemacht worden durch Herrn L. J. F. Janssen, und zwar aus einem in Dordrecht befindlichen Manuscripte, welches entweder die Urschrift des Corn. Graphens selbst oder doch eine unmittelbare Abschrift seines Freundes Gerh. Geldenhauer enthält. In einem einleitenden Sendschreiben an die Herren Kist und Royaards handelt der Herausgeber sehr genau über das Anekdoton selbst und dessen Verfasser. Mit vollem Rechte, wie ich glaube, läßt Herr Janssen die Querimonia später geschrieben seyn, als den Brief an Carondilet, und zwar bedient er sich S. 158. folgenden Grundes: „Der Brief offenbart ein ganz frisch verwundetes Gemüth, das Gedicht dagegen einen Sinn, dem schon Heilung zu Theil geworden ist, indem er Gott und Christo lebendiger vertraut und sich ihrer Leitung hingibt; der Brief ist in einer Stimmung geschrieben, die an Verzweiflung grenzt, in dem Klagelied aber herrscht ein so gewaltsamer Schmerz

und dieselbe Sehnsucht nach Befreiung aus, aber es ist offenbar in einer gefaßteren Stimmung geschrieben, und enthält vortreffliche, erhebende Stellen über die Hülfe Gottes und die Nähe Christi auch in schmachvollsten Leiden. Offenbar ist es natürlicher, daß wir uns diese höhere Fassung und Ergebung als folgend auf die anfängliche Verzweiflung denken, denn umgekehrt. Es wird nicht unpassend seyn, den Gedankengang des Klagegedichtes anzugeben und einige Hauptstellen aus demselben zur Characteristik des Verfassers mitzutheilen. Die Querimonia, in carceris angustia, wie es in der Ueberschrift heißt, non sine lachrymis effusa, ist an Gott gerichtet und beginnt in folgender Weise:

O Pater, o rerum domitor, qui cernis ab alto
Omnia, quae terris fiunt, quaecunque profundo
Aequore, num attendis, quanta heu nos undique cingat
Tempestas? Cur, o genitor, tua pignora, cur sic
Deseris heu miseros tanto in discrimine? Num quid
Respicis haec? Eia haec tu respice, respice! Clemens
Eripe nos genitor, vel saltem numine sacro
Immisso oramus quemquam instigato, benigno
Qui monitu offensi componat Caesaris iram.

Sodann beschreibt Grapheus seinen traurigen, krankhaften Zustand, wie seine Brust schwach, seine Kehle heiser, seine Zunge trocken, seine Augen aufgetrieben, sein Körper abgemagert und sein Magen unthätig geworden, und schildert seine eigene Person folgendergestalt:

... Genua aegra labant, vix ossibus haerent
Ossa, inculta horret facies, riget hispida barba,
Maxillae cedunt, nasus fit longior, horrent
Squallore impexi crines, clauso aëre carcer
Paedore oppletur, moeror gravis omnia, tristis
Omnia luctus habet, non est noctuve dieve
Ulla quies. ...

---

nicht mehr." Doch kann die Querimonia, wie Janssen S. 159. bemerkt, auf keinen Fall nach dem J. 1524 abgefaßt seyn, denn in diesem Jahre starb der Bischof von Utrecht, Philipp von Burgund, bei welchem Geldenhauer, der Empfänger des Gedichtes, zu Gunsten des Verfassers wirken sollte, und Geldenhauer ging als Secretär in die Dienste Maximilians von Burgund über. Nur eine Kleinigkeit erlaube ich mir in dem gelehrten Sendschreiben des Herren Janssen zu rügen; derselbe nennt S. 159. unter den Freunden des Grapheus neben Erasmus, Geldenhauer und (Conr.) Goclenius, die freilich in vollem Maaße hierher gehören, auch Joh. von Goch; das Letztere ist ein Versehen, denn Goch war schon todt († 1475), als Grapheus (1482) geboren wurde.

Wie er nun weiter seinen Kerker ausmalt, das dürftige Licht in demselben, die stickende Luft, die völlige Einsamkeit, nur durch Mäuse, Spinnen und anderes Ungeziefer unterbrochen, wollen wir hier nicht verfolgen. Ebenso wenig die rührenderen Klagen über die Trennung von allen Freunden und Verwandten, und die bitteren über die rastlose, hinterlistige Betriebsamkeit der Feinde, vermöge deren er und seine Mitgefangenen, denn auch diese schließt er der Unterschrift zufolge [1]) in seine Klage ein,

..... facti sumus undique magnum
Opprobrium, risus, spectaclum, abjectio, cunctis
Fabula nota, jocus, stupor, execratio, dirus
Sibilus, et quid non tandem? ...

Wir wenden uns lieber zu dem, was uns die Gesinnung des Grapheus als eine des evangelischen Mannes würdige christlich gehobene characterisirt. Er frägt nämlich sofort: sollen wir nun unter diesen Umständen verzweifeln? und antwortet sehr schön:

Ah non,
Non desperandum est, nam si nos deserat orbis,
Optimus haud quaquam Christus nos deserit! Ecce,
Christus adest, micuit paries, micuere columnae
Carceris et tremulo resplendent lumine diri
Fornicis anfractus; medio stans lumine Christus
Accedit moestos, dextraque humaniter aegros
Coelesti mulcens, moerentia pectora curat
Unguine divino, languentesque erigit artus.
— — — — — —
Tanti est melliflui dulcis praesentia Christi.
Ipse enim nobiscum una comeditque bibitque,
Nobiscum vigilat, nobiscum dulce quiescit,
Supponitque manum blandus, si omnia terrent
Occurrit, tetros abigens ea somnia visus.
Si quicquam petimus, nobis respondit amice;
Si legimus, lecturam aperit; si plaudimus, ipse
Applaudit nobis; moeror nos occupat, atrum
Moererem extinguit; si desperamus, abunde
Confirmat Sacri mulcens dulcedine Verbi.

1) Er unterzeichnet: *C. Grapheus*, una cum concaptivis.... Dieß waren ohne Zweifel auch Personen, die um ihrer religiösen Ueberzeugungen willen verhaftet waren.

So bricht also Grapheus nun in ein Lob Gottes aus, der Christum zum Troste der Traurigen, Geschlagenen, Gefangenen gesendet; er will, da der Tröster so nahe sey und ihm die göttliche Liebe so zuversichtlich versiegele, nicht länger trauern, sondern spricht:

.., Si nobiscum sit Christus, inanis
Est omnis timor, haud possit contingere quicquam
Adversum Christo ex animo fidentibus. ...

Aber doch wünscht er auch, menschlicher Weise, seine Befreiung und vertraut, Christus werde ihn, wenn es die heilige Weisheit für gut finde, auch aus diesem Kerker führen, sey es durch unmittelbare Hülfe seiner allmächtigen Hand, oder dadurch, daß er durch stillen geistigen Einfluß das Gemüth des Kaisers günstig stimme, oder indem er, wie einen Himmelsboten, einen Vermittler sende,

... molli qui affamine mentem
Caesaream tentet, Majestatemque tremendam
Blanditus flectens, veniam pacemque misellis
Impetret. ...

Hier, am Schlusse, ist es nun, wo der äußere Zweck des Gedichtes zum Vorscheine kommt. Dasselbe war nämlich, wie die alte Urschrift, aus welcher der Abdruck entnommen ist, zeigt, zunächst einem zu seiner Zeit ausgezeichneten und reformatorisch gesinnten Manne, dem Dr. Gerhard Geldenhauer aus Nymwegen [1]) gewidmet. Dieser, dem Grapheus innig befreundet, war

1) Gerhard Geldenhauer aus Nymwegen (Noviomagus), ursprünglich Mitglied des Kreuzordens, ging später, wie so viele niederländische Ordensbrüder, zur evangelischen Kirche über und entfloh aus seinem Vaterlande nach Deutschland, wo er in Straßburg, Augsburg und besonders in Marburg lebte und wirkte. In Marburg lehrte er einige Zeit die Geschichte, dann auch Theologie. Auf einer Reise nach Wittenberg wurde er am 10ten Jan. 1542 von Räubern überfallen und ermordet. Er hat Mehreres zur niederländischen Geschichte, namentlich auch eine Biographie seines ehemaligen Herrn, des Bischofs Philipp von Utrecht, geschrieben, von welcher Andreä und Foppens, die ihn als Apostaten sehr ungünstig behandeln, sagen, daß sie voll Ketzereien stecke (libellus hic totus haereticus est). Die theologischen Schriften, die er in Deutschland noch herausgab, wurden von den tridentinischen Vätern in die erste Classe der verdammten Bücher gestellt. Dagegen setzten ihm die Marburger in der St. Elisabethen-Kirche unmittelbar neben dem berühmten Hyperins ein Denkmal mit der Inschrift:

Secretär des Bischofs von Utrecht, Philipp von Burgund, eines Kirchenfürsten, der selbst für freiere Ansichten nicht unzugänglich war[1]), und Philipp hinwiederum stand in besonderer Geltung bei Carl V. So konnte Grapheus, indem er ganz einfach vor dem Freunde sein Herz ausschüttete, zugleich hoffen, daß dieser als Vermittler bei dem Bischof von Utrecht und durch diesen bei dem Kaiser, oder vielleicht auch unmittelbar bei dem Kaiser zu seinen Gunsten wirken werde. Ja er mochte vielleicht sogar die Erwartung hegen, es werde sein poetischer Klageruf dem Kaiser selbst zu Ohren kommen, denn hierauf scheint Mehreres am Schlusse berechnet. Nachdem nämlich Grapheus gesagt:

... Neque enim (confidimus, immo
Et scimus) Caesar, cujus pulcherrima virtus
Parcere subjectis et debellare superbos,
Est tam vindictae cupiens, ut perdere malit
Quam servare humiles —

rühmet er die fromme, milde, gnädige Gesinnung des jungen Herrschers, welche ihm von Vater und Großvater angestammt sey, aufs lebhafteste, und schließt dann mit den Worten:

... Num clementissimus ergo
In nos vel solos, humiles veniamque precantes,
Prostratosque suis pedibus saevire superbus
Incipiet? Primum in nos experietur acerbam
Vindictam? Ah absit, quin et pietatis amore
Consuetae accensus, paulo sedatior, ira
Neglecta, offensam clemens donaverit omnem;
Nam qui aliter potuit, cujus natura vel ipsa
Est pietas, est ipsa etiam clementia, cujus
Et posse et velle est omnis servare benigne?
Hace spes non vana est, certa haec solatia nobis!

Hic *Noviomagi* requiescunt membra *Gerhardi*,
Juxta hunc Andreas conditur *Hyperius*.
Ut pia doctrinae concordia junxerat ambos,
Sic idem amborum contegit ossa locus.
Quos sociat tumulus, sociabunt coelica regna,
Ut capiant fidei praemia justa suae.

Ueber Geldenhauer geben Nachrichten Valer. *Andreae* Bibl. Belg. p. 273. *Foppens* Bibl. Belg. I, 349. Melch. *Adami* Vitae Theologorum p. 45. Biblioth. Bremens. Class. V. p. 218. *Gerdesii* Hist. Ref. T. III. p. 41. Not. a. Adami weiß von dem gewaltsamen Tode Geldenhauers nichts, sondern läßt ihn ruhig in Marburg sterben.

1) S. das Zeugniß Geldenhauers über ihn in der Vita Philippi Burgundi in *Matthaei* Analect. Vol. I. p. 192—203, und in *Gerdesii* Hist. Ref. T. III. p. 40.

Dennoch war auch diese Hoffnung vergeblich; das Sendschreiben wirkte nichts, sey es, daß Geldenhauer nicht das Seinige that, oder daß er höheren Ortes keinen Eindruck hervorzubringen vermochte. Endlich wurde der, in so schwerer Haft befindliche, von seiner geängstigten Familie geschiedene, Mann völlig mürbe. Er verstand sich, vermuthlich schon unter dem Einflusse der Inquisitoren Hulst und Egmont [1]), zum Wiederrufe. Die Acte, die er zu diesem Zweck am 23sten März 1522 eigenhändig vollzog [2]), ist für uns wieder sehr merkwürdig. Zwar ist dieselbe nach allem Anschein nicht von Grapheus selbst, sondern von den Inquisitoren aufgesetzt, aber der Inhalt gibt uns doch eine noch genauere Kenntniß von den Lehren des Grapheus, als wir sie sonst woher haben, und zeigt zugleich recht anschaulich, was man solchen bedrängten Männern zumuthete und was sie in ihrer Noth sich gefallen ließen.

Die Angabe der Grundsätze des Grapheus betreffend, stimmt nämlich die Wiederrufungsschrift wohl im Wesentlichen mit dem überein, was wir aus der lateinischen Vorrede zu Goch de libertate christiana vom J. 1521 wissen, aber sie fügt noch mehreres Ergänzende hinzu, und dieses kann nur, entweder aus mündlichen Aeußerungen des Grapheus, oder aus der Vorrede zur niederdeutschen Uebersetzung des goch'schen Buches vom Jahre 1520 [3]) entnommen seyn [4]), in welcher sich der Verfasser noch ausdrücklicher zu Luther und dessen Lehren bekannt zu haben scheint, als in dem, was uns jetzt noch von ihm vorliegt. Als Summe der reformatorischen Grundsätze aber, wie sie Grapheus früher vorgetragen, tritt uns in dem Actenstücke [5]) Folgendes entgegen: „Wir Christen sind seit 800 Jahren und drüber von der Freiheit in elende Sclaverei gebracht, nämlich seit der Zeit Bonifacius III.,

1) Dieselben sind zwar nicht ausdrücklich namhaft gemacht, aber es heißt in der Wiederrufungsschrift: . . . cum essem interrogatus et examinatus per Commissarios Caesareae Majestatis ad hoc deputatos. Dieß paßt nur auf die Genannten.

2) Diese Revocatio et Abjuratio findet sich in D. *Gerdesii* Scrin. antiquar. T. V. P. 1. p. 496—508.

3) Hist. abregée de la Réformat. des Païs bas, traduite du Hollandois de Ger. *Brandt*, T. I. p. 18. *Gerdes.* Hist. Reform. III, 20. Schröckh K. Gesch. seit der Reform. II, 353.

4) Diese beiden Quellen, obwohl die letztere nicht ganz ausdrücklich, sind auch in der Revocatio genannt: Specialiter autem reprobo quosdam articulos, quorum aliquos scripsi in *quadam Praefatione* ad quendam librum intitulatum de libertate Christiana, editum a Johanne Popper, de Gochi, quosdam vero me tenuisse *inter confabulandum* atque sensisse confessus sum et propria manu scripsi.

5) Revoc. a. a. O. S. 500—502. Ich habe die etwas willkürlich an einander gereihten Sätze mehr in geordnete Folge gestellt.

der zuerst vom Kaiser Phokas den Namen des obersten Priesters erhalten, dann vermöge dieser Benennung haben seine Nachfolger sich die Autorität angemaaßt, Gesetze zu geben. Und doch kann eigentlich kein Papst den Menschen, geschweige den Christen, ein Gesetz vorschreiben, wodurch sie unter Strafe der Todsünde verpflichtet würden. — Es ist zweifelhaft, ob der Apostel Petrus eine größere Autorität hatte, als die übrigen Apostel; aus der heiligen Schrift wenigstens ist es nicht zu beweisen. — Der Papst ist uns wie ein Götzenbild aufgestellt. — Alle Laien sind Priester und könnten eigentlich, freilich mit Ausnahme der Frauen und Kinder, ebenso gut wie die Priester das Sacrament weihen, obwohl sie sündigten, wenn sie es ohne Erlaubniß thäten. Wie einst, ausgenommen die Frauen, ohne Unterschied Allen gestattet war, öffentlich zu lehren und die Schrift zu erklären, so ist es auch jetzt Allen erlaubt, und nicht bloß unsern Magistern, Baccalaureen und Licentiaten oder denen, die dazu von der Kirche bestimmt werden. — Die Form des Betens, welche die kirchlichen Personen beobachten im Lesen und Singen der kanonischen Stunden und bei andern Dingen, wie bei Rosenkränzen, gemachten Gebetlein und dergl. ist abergläubisch und gehört dem jüdischen Cerimonienwesen an. — Es ist etwas Sclavisches, daß uns geboten wird, an gewissen Tagen und Stunden in die Kirche zum Gebete zu kommen, da einst an jedem Orte ohne Vorschrift gebetet wurde. Gleicherweise sind die Christen in Sclaverei gebracht durch das Fasten, wie es gegenwärtig in der Kirche geübt wird, und durch andre kirchliche Vorschriften, wie z. B. über die Nothwendigkeit, einmal im Jahre zu beichten, und über das Mönchsgelübde; was von der Art nicht ausdrücklich in der Schrift steht, verpflichtet nicht bei Strafe einer Todsünde. Auch die Ohrenbeichte ist nicht von göttlicher, sondern von menschlicher Einsetzung. — Für Verwaltung der Sacramente, für Verkündigung des Wortes Gottes und für die geistliche Thätigkeit bei der Bestattung Geld zu nehmen, ist nicht erlaubt. — Die Prediger des Wortes Gottes verdienen Tadel, daß sie in ihren Vorträgen so oft Aussprüche der scholastischen Lehrer anführen. — Unsere Werke sind in keiner Weise verdienstlich, und wir haben durchaus nicht auf unsere Verdienste zu vertrauen. Wenn Paulus an die Galater schreibt: so ihr euch beschneiden lasset, so ist euch Christus nichts nütze, so meint er damit: wenn ihr auf eure Werke vertraut, so kann euch Christus nichts nützen. — Ebenso hat auch der Ablaß keine Wirkung. — Das Evangelium ist wieder geboren und Paulus wieder aufgelebt durch die Schriften Luthers und Anderer, die seiner Lehre anhängen und in ihren Werken die evangelische Frei-

heit ans Licht gestellt haben. Daher soll man die Bücher Luthers und seiner Nachfolger lesen, weil sie uns, mit entschiedener Verwerfung aller spitzfindigen Scholastiker, Christum lehren. — Auch ist vor allen, wenn auch noch so heiligen, scholastischen Lehrern die Schrift von Johann Goch über die christliche Freiheit zu lesen. — Die Verdammung Luthers, seiner Person und seiner Lehre, durch den Papst war ungerecht und unbillig, und dasselbe gilt auch von dem Edicte des Kaisers: denn die Lehre Luthers ist für gesund zu achten, vornehmlich in den hier berührten Puncten, und hätte nicht verdammt werden sollen, es sey denn, daß sie mit Gründen wiedergelegt gewesen wäre."

Alle diese Sätze, die mit geringen Ausnahmen und Modificationen eine Grundsumme evangelischer Wahrheit enthalten, nahm nun Grapheus in seinem Wiederrufe entweder als offenbar ketzerisch, oder als anstößig, oder als beleidigend für Fromme und verführerisch für Einfältige zurück. Er verdammte alle Häresie, vornehmlich diejenige, welche Martin Luther in seinen Schriften und Reden vorgetragen, sammt allen Artikeln, die er selbst in der Vorrede zur goch'schen Schrift aufgestellt. Dagegen gelobte er eidlich, allezeit bei der Wahrheit der katholischen Kirche zu beharren und erklärte Alle, die sich mit derselben in Widerspruch befänden, des ewigen Fluches würdig, sich selbst aber, wenn dieser Fall je bei ihm eintreten sollte, der Strenge der Kirchengesetze und der ewigen Strafe verfallen [1]).

Mit diesem Wiederrufe war, wie mir scheint, die wahre sittliche Kraft des Grapheus gebrochen, um sein ferneres Leben, obwohl er erst im vierzigsten Jahre stand [2]) und noch 36 Jahre lebte, ermangelte der ursprünglichen höheren Kraft und Bedeutung. Ueberzeugt von der Falschheit seiner früheren Grundsätze war er nicht worden, und doch hatte er sich der Kirche unbedingt unterworfen. Der Unterwerfungsact, der Eid hinderte ihn, aufs Neue gegen die Verderbnisse der Kirche aufzutreten, und doch mußte ihn seine innere Neigung immer zum Reformatorischen hinziehen. So bekam er eine schiefe, zweideutige Stellung, ähnlich der des Erasmus in des berühmten Mannes späterer Lebensperiode,

1) Es folgt nun noch S. 502—508 eine weitere Ausführung, worin die einzelnen Sätze des Grapheus wiederlegt und retractirt werden. Allein da diese Ausführung offenbar nicht von Grapheus selbst, sondern von den Inquisitoren herrührt, und nur eine starre Entgegenstellung der katholischen Lehre gegen die Behauptungen des Inquirenden enthält, so halte ich es nicht für nöthig, sie hier vorzulegen.

2) Durch Versehen ist Grapheus oben S. 130 im J. 1521 als 29jähriger Mann bezeichnet; es muß heißen: 39jähriger.

und darin scheint, außer der literärischen Gemeinschaft, auch der tiefere Grund gelegen zu haben, warum sich Grapheus nach jener Katastrophe ganz besonders an Erasmus anschloß und von diesem eines näheren Vertrauens gewürdigt wurde. Nach dem Wiederrufe des Grapheus traten erst die kräftigsten Reformationsbewegungen und die muthigsten Vertheidiger der evangelischen Lehre in den Niederlanden hervor: Heinrich von Zütphen [1], Prior der Augustiner zu Antwerpen [2], erschien als kräftiger Bekenner auf dem Plan; Heinrich Voes und Johann Esch, die von Luther so schön gefeierten jugendlichen Märtyrer, auch dem Augustiner-Orden angehörig, wurden 1523 zu Brüssel verbrannt [3]; würdige Geistliche und angesehene Männer zu Grö-

---

1) S. über ihn *Gerdes* Hist. Ref. III, 28—30.

2) Ueberhaupt waren die Augustiner zu Antwerpen fast alle für Luther; das Augustiner-Kloster dieser Stadt wurde im Oct. 1522 gänzlich zerstört. Luthers Brief an Wenc. Link v. 19ten Dec. 1522, bei de Wette II, 265. Wir sehen, daß auch hier die Augustiner die freier und evangelischer Gesinnten unter den Mönchen waren Siehe oben S. 101 und 102.

3) Von ihnen handelt Gerdes in der Ref. Gesch. B. 3. S. 31 ff. *Seckendorf* Hist. Luth. Lib. 1. fol. 280. *Sleidanus* Commentar. p. 52. 53. *Schelhorn* Amoen. IV, 412. Besonders merkwürdig aber sind die Aeußerungen Luthers über sie, zuerst in einem Sendbrief an die Christen in Holland und Brabant (bei de Wette II, 362), welcher die Artikel, warumb die zween christlichen Augustiner Mönch zu Brüssel verbrannt sind (abgedr. bei Walch XXI, 45) begleitete, dann auch in dem unübertrefflichen heroischen Liede, durch welches er ihren Märtyrertod verherrlichte. Dieses Lied, welches sich auch in lateinischer und holländischer Uebersetzung im 5ten Theile von Kists und Royaards kirchenhist. Archiv S. 463 ff. findet, beginnt mit den Worten:

Ein neues Lied wir heben an,
Das walt' Gott, unser Herre!

und schließt, nachdem es die Geschichte des Märtyrerthums in den Hauptmomenten erzählt, mit folgenden großartigen Strophen:

Die Aschen will nicht lassen ab;
Sie stäubt in allen Landen.
Hie hilft kein Bach, Loch, Grub' noch Grab;
Sie macht den Feind zu Schanden.
Die er im Leben durch den Mord
Zu schweigen hat gedrungen,
Die muß er todt an allem Ort,
Mit aller Stimm und Zungen
Gar fröhlich lassen singen.

* * *

Noch lassen sie ihr Lügen nicht,
Den großen Mord zu schmücken,
Sie geben für ein falsch Gericht,
Ihr G'wissen thut sie drücken.

ningen, Herm. Abring, J. Alb. Timmermann, Gerh. Pistoris und Nicol. Lesdorp, disputirten im J. 1523 feierlich mit den Dominikanern über die Gewalt des Papstes und die Einrichtungen der katholischen Kirche[1]); der Rechtsgelehrte Corn. Honius und Wilh. Gnapheus, Rector der Schule im Haag, unterzogen sich als Freunde der Reformation der Gefangenschaft[2]); kurz aller Orten, ganz besonders aber da, wo Grapheus lebte, zu Antwerpen, brach der vorhandene Zündstoff in Flammen aus. Aber von unserm Grapheus hört man nun bei allem diesem nichts mehr. Nicht, als ob er seine Ueberzeugungen ganz zurückgehalten hätte, im Gegentheil, es geht aus einem Briefe von Erasmus an ihn hervor, daß er auch in der späteren Zeit des Lebens wegen seiner freieren Gesinnung Vexationen zu erdulden und mit manchen Wiederwärtigkeiten zu kämpfen hatte, aber frei und offen als Bekenner reformatorischer Lehren und als entschiedener Kämpfer dafür macht sich Grapheus nicht wieder bemerklich.

In Zeiten großer Bewegungen und rascher Umgestaltungen haben manche Personen eine Mission, die sich nur auf einen, oft kurzen, Zeitraum ihres Lebens beschränkt; wenn sie diese erfüllt haben, treten sie als eingreifende Kräfte zurück; sie können noch leben, aber für die Geschichte sind sie todt, und in ihrem eigenen Inneren fühlen sie sich auch meist unglücklich. So war es im Großen mit Erasmus selbst, so im Kleinen mit Grapheus. Erasmus, weltgeschichtlich bestimmt, die der Reformation vorangehende wissenschaftliche und kirchliche Aufklärung zu bewirken, sah sich, als die Stunde der Entscheidung selbst geschlagen hatte, nicht mehr an seiner Stelle, er konnte nicht mit voller Seele zu-

---

Die Heil'gen Gott's auch nach dem Tod
Von ihn'n gelästert werden;
Sie sagen, in der letzten Noth
Die Knaben noch auf Erden
Sich sollen haben umkehret.

* * *

Die laß' man lügen immerhin;
Sie habens keinen Frommen.
Wir sollen danken Gott darin;
Sein Wort ist wiederkommen.
Der Sommer ist hart für der Thür,
Der Winter ist vergangen,
Die zarten Blümlin gehn herfür:
Der das hat angefangen,
Der wird es wohl vollenden.

1) Gerdes a. a. O. S. 32 und 33.
2) Ebendas. S. 33—35.

stimmen und ebenso wenig widersprechen, und mußte, obwohl er fortwährend als der geistreichste und gelehrteste Mann thätig war, doch mit innerstem Unbehagen die Rolle der eigentlichen geschichtlichen Bewegung an den, ihm so barbarisch erscheinenden, Luther und seine Genossen abtreten. Ebenso schien auch, im kleineren Maaßstabe, Grapheus nur die Bestimmung zu haben, den bisher unbekannten reformatorischen Goch ins Leben einzuführen und in einer zukunftschwangeren Zeit die ersten Funken des Lichtes in seinem Vaterlande zu entzünden. Dieß thut er mit hoher Freudigkeit und Begeisterung; aber nun wird die Einheit seines Wesens durch rohe Gewalt, über die er nicht innerlich Herr werden kann, gebrochen; Andere lösen ihn ab, und von da an ist er nur eine literärische Erscheinung. Wir haben daher weiter nichts mehr von ihm zu erwähnen, als sein Verhältniß zu Erasmus und seine schriftstellerische Thätigkeit.

Grapheus war, wir wissen nicht bestimmt, ob unmittelbar nach dem Wiederrufe, oder einige Zeit nachher, seiner Haft entlassen worden. Er kehrte zu seiner Familie und zu seiner bürgerlichen Thätigkeit zurück. Aber auch die letztere scheint durch seine Verfolgung einen Stoß erlitten zu haben: er hatte mit Widersachern und, in der letztern Zeit seines Lebens wenigstens, wie aus einer Aeußerung des Erasmus hervorgeht, auch mit Noth zu kämpfen. Um so schöner war die Theilnahme des Erasmus an ihm. Im J. 1529 schrieb Erasmus von Basel aus folgenden, in mehreren Beziehungen characteristischen Brief [1]) an Grapheus: „Gerne, mein theuerster Cornelius, hätte ich deinem Wunsche durch Herausgabe deines Gedichtes entsprochen, wenn mich nicht zweierlei davon abgemahnt hätte. Erstlich schien mir nicht soviel poetische Ader darin zu seyn, daß ich glauben konnte, es werde dir dadurch viel Ehre zuwachsen. Sodann fand sich darin nicht Weniges, was die feindselige Stimmung [2]) gegen dich vermehrt haben würde, und das schien mir nicht vortheilhaft für deine Verhältnisse, besonders beim gegenwärtigen Stande der Dinge. Deine Lage macht mir, obwohl ich selbst sehr angefochten bin, große Bekümmerniß; aber, was von Gott verhängt wird, muß man, wie ich glaube, mit muthigem Sinn ertragen. Die Gottvergessenheit [3]) hat diesen Sturm hervorgerufen, aber mir

1) Epistolar. Des. *Erasmi*, Ph. Melanchthonis, Thom. Mori et Lud. Vivis, Londin. MDCXLII. Lib. XX. Ep. 106. p. 1058. Der Brief ist datirt Basil. Non. Mart. MDXXIX.

2) invidiam. Dieß deutet doch bestimmt genug an, daß das Gedicht freisinnige Ueberzeugungen aussprach.

3) inprobitas.

scheint ein anderes Geschlecht von Mönchen nachzuwachsen, noch schlimmer als das frühere, und auf beiden Seiten wird gewaltiger und merkwürdiger Unsinn getrieben[1]); auch sehe ich kein Ende, wenn nicht der Herr als der einzige wahre Künstler zwischen das Spiel eintritt und jenes feierliche Wort der Tragödien: vielgestaltig sind die Dämonen[2]) — ausspricht. Inzwischen scheint es mir das Rathsamste, auf dem festen Fels, der keinen Stürmen weichet, Fuß zu fassen, bis diese Aufregung sich beruhigt. Ein gutes Gewissen ist sich selbst ein großer Trost. Dazu würde ich auch dich einladen, wüßte ich nicht, daß du immer ein Mann von der reinsten Gesinnung gewesen. Der Herr läutert in diesem Ofen sein Gold, auf daß es ganz rein werde. Wäre ich in deiner Nähe, ich würde mit Freuden dir und deinem Bruder in Allem zu Diensten seyn. So aber sehe ich nicht, was ich thun könnte; und welche Verwirrung auch hier bei uns herrsche, hat dir wohl das Gerücht schon längst verkündigt. Ich wünsche, daß es dir mit allen den Deinen recht wohl gehe." Die bedeutsamste Stelle in diesem Schreiben, wo der Briefsteller von dem Unsinn beider Parteien und der neu aufgekommenen Art von Mönchen spricht, kann ich im Munde des Erasmus im J. 1529 nicht wohl anders als auf die Reformation beziehen, die er dann auch, was er überhaupt mehrfach thut, als eine noch nicht zu Ende gespielte, den Deus ex machina erwartende, Tragödie bezeichnen würde. Unter dieser Voraussetzung würde er unter dem neuen Geschlechte der Mönche die Reformatoren selbst und ihre Anhänger verstehen, und diese Mönche nennen, natürlich nicht im gewöhnlichen Sinne, sondern insofern er von ihnen fürchtete oder glaubte, sie könnten, wie früher die obscurantistischen Mönche, eine Abneigung und Verachtung gegen das befördern, wofür Erasmus einzig lebte, gegen das Studium der klassischen Literatur und der humanen Wissenschaften. Ist diese Deutung richtig, so ist kaum zu zweifeln, daß Erasmus bei Grapheus eine ähnliche Stimmung voraussetzte, also eine mittlere Stellung zwischen den beiden großen, sich bekämpfenden Parteien.

Einen minder inhaltreichen Brief des berühmten Landsmannes an Grapheus haben wir, aus Freiburg datirt, vom J. 1534[3]). Erasmus freut sich der Nachricht, die ihm ein gemeinsamer Freund gegeben, daß sich Grapheus „geistig und körper-

1) in utraque parte fortiter atque insigniter insanitur.
2) πολλαὶ μορφαὶ τῶν δαιμονίων.
3) Dat. Frib. III. Id. Mart. in der angef. Ausg. Lib. XXX. Ep. 64. p. 1952 und 1953. Die Ueberschrift lautet: Eruditissimo viro Cornelio Grapheo.

lich besser befinde und in günstigerer Lage sey." Dagegen klagt er selbst bitterlich über das Podagra, das er vielmehr Panagra[1]) nennen möchte, weil es ihm durch alle Glieder ziehe und seinem alten Körper so wenig Ruhe lasse, daß er bald aufgerieben seyn werde. Die Hauptabsicht des Briefes ist die Aufforderung, ihm einen treuen niederländischen Diener[2]) zu verschaffen: derselbe solle nicht jung, aber gesund, nicht abergläubisch und kein Sectirer seyn; Gelehrsamkeit werde nicht gefordert, aber Latein möge er verstehen und erträglich schreiben können. Den Abschluß des Geschäftes und die Bedingungen überläßt Erasmus vertrauensvoll dem Freunde, dem er sammt seiner Familie alles Erfreuliche wünscht und Sorge für seine Gesundheit empfiehlt.

Diese liebevolle Theilnahme bewahrte Erasmus dem Grapheus bis zum Tode. Am 12ten Februar 1536 machte Erasmus sein Testament. Darin verordnet er unter Anderm, das bei Eberhard Goclenius niedergelegte Geld solle in Brabant so vertheilt werden, wie er es noch näher bestimmen werde. Am Sonntage nach Ostern gab er seinem sehr vertrauten Freunde Conrad Goclenius[3]), einem ausgezeichneten Manne, welcher Lehrer des Lateinischen an dem Collegium trilingue in Löwen und zugleich ein genauer Freund des Grapheus war, in einem höchst merkwürdigen Schreiben[4]), dem zugleich ein Abriß seines Lebens beigegeben war, Anweisung, wie das Geld zu vertheilen sey. Hier heißt es nun: „Fünfzig Goldgulden und sechsundvierzig rheinische Gulden nebst einem halben soll Cornelius Grapheus haben, von dem ich vermuthe, daß er sich in Noth befinde, ein Mann, der eines besseren Geschickes werth wäre[5])." Nicht lange nachher, am 12ten Juli 1536, starb Erasmus.

Grapheus lebte nach Erasmus Tode noch 22 Jahre. Er trat wiederholt als Schriftsteller auf, aber nicht mehr, wie es scheint, im engeren Sinn in der Theologie und einer bestimmten Richtung, sondern in der Literatur im Allgemeinen[6]). Er

1) Allweh, einen den ganzen Körper durchwühlenden Schmerz.

2) Einen Deutschen will Erasmus nicht mehr: die Deutschen seyen ein *εὔθυνον γένος*.

3) S. über ihn *Foppens* Biblioth. Belg. I, 189.

4) Dasselbe ist der mehrfach angeführten londoner Ausgabe der Briefe des Erasmus vorangestellt. Ebendaselbst findet sich auch einige Blätter weiter das Testament.

5) Quinquaginta Floreni aurei et quadraginta sex Renenses cum dimidiato (sint) Cornelio *Grapheo*, quem suspicor *egere*, virum *dignum meliore fortuna*. Und weiterhin in dem nämlichen Briefe: Jussi, ut de mea pecunia numeres Ceratino Florenos aureos XXV. Id si factum est, *Graphei* summam sarciam ex ea pecunia, quae est Antverpiae.

6) Die Schriften des Grapheus sind zuerst aufgezählt in Valer.

war Poet, Redner, Historiker, Sprachkenner, Musiker[1]), und diese Interessen scheinen ihn nun wieder beherrscht zu haben; wo seine Thätigkeit das religiöse Gebiet berührte, geschah es mehr in poetischer Weise, als um gewissen Tendenzen zu dienen. So blieb Grapheus ein anregender Geist, aber sein theologischer Character war erloschen und als Reformator war er, erasmisch, hinter der Zeit zurückgeblieben. Er starb, 76 Jahre alt, den 19ten December 1558 zu Antwerpen und wurde in der L. Frauenkirche an der Mittagsseite bestattet, da, wo er schon seiner vorangegangenen Gattin ein Grabmal bereitet hatte, welches nun auch ihn aufnahm[2]). Unter seinen Kindern war ein Sohn, Alexander Grapheus, der den Ruhm des Namens einigermaaßen erhielt. Derselbe machte sich auch als Dichter bekannt. Von Corn. Grapheus ist auch ein Bildniß auf uns gekommen[3]). Diesem gemäß muß er ein kräftiger Mann von derben Zügen gewesen seyn; er hatte eine stark hervortretende Nase, große, feurige Augen, sehr markirte, aber zum Theil vom Barte bedeckte, Lippen, eine hohe durchfurchte Stirne und dichtes lockiges Haar, welches, ziemlich kurz geschnitten, den ganzen tüchtig gebauten Kopf bedeckte und in einem gleich dichten krausen Barte sich um Wangen und Kinn zog.

Andreae Biblioth. Belg. p. 150 und 151 und darnach in *Foppens* Bibl. Belg. T. I. p. 201 und 202. Grapheus scheint zuerst als Schriftsteller aufgetreten zu seyn im Jahre 1515, also 33 Jahre alt, mit der Exprobratio in Diocletianum pro Divo Pancratio, Lovan. ap. Theod. Martinum, zuletzt im Jahre 1550, also in seinem 68sten Jahre, mit einer Pompa Spectaculorum in susceptione Philippi II. Antverp. 1550. fol. Dazwischen liegen folgende Schriften: Conjugandi et Declinandi Regulae, Antverp. 1529. 8. — Conflagratio Templi D. Mariae Antverpiensis, versu heroico. Antv. ap. Joh. Grapheum, 1534. — Monstrum anabaptisticum, rei Christianae perniciem, 1535. — Sacrorum Bucolicorum Eclogae III, Antv. ap. Joh. Grapheum, 1536. 8. — Descriptio Pacis inter Franciscum I. et Carolum V. Antv. ap. J. Coccium. 1540. 4. — Gratulatio Carolo V. Imp. pro reditu illius ex Hispania in Belgium (1520): item alteram pro reditu per medias Gallias (1540), Antv. exc. Coccius, 1540. 8. — Descriptio Senatus Antverpiani, a Carolo V. instituti, Antv. ap. Coccium, 1541. — Enchiridion Principis ac Magistratus Christiani, Colon. apud Cervicornum, 1541. — Paraphrasis Psalmi CXXIII. contra Mart. Rossemium, Antv. 1543. — Ohne Jahreszahl: Carmen Pastorale, quo Christi Nativitas describitur. — Querela proditi Christi, contra Turco-Christianos. — Colloquiorum Formulae, e Terentii Comoediis.

1) Er wird bei Andreä und Foppens Cantor eximius genannt.

2) Die Grabschrift beider Ehegenossen, in welcher die Gattin als Matrona et prudentissima et pietatis cultrix eximia gerühmt wird, siehe bei *Foppens* Biblioth. Belg. I, 202.

3) Dasselbe liegt mir in zwiefacher Form vor in *Foppens* Biblioth. Belg. T. I. zwischen p. 200 und 201, und in *Gerdes* Hist. Ref. T. III. p. 20.

Druck der Hofbuchdruckerei (H. A. Pierer) in Altenburg.